
إبراهيم محمود
جغرافية الملذات
الجنس في الجنة
Bibliotheca Alexandrina
0319698

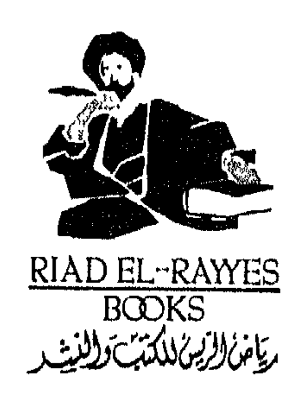
جغرافية الملذات

الجنس في الجنة

ابراهيم محمود

جغرافية الملذات

الجنس في الجنة



RIAD EL-RAYYES
BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر

GEOGRAPHY OF PLEASURES
SEX IN PARADISE

BY

IBRAHIM MAHMOUD

First Published in 1998

BEIRUT- LEBANON

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1 85513 275 3

الغلاف: تصميم محمد حمادة

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير ١٩٩٨

المحتويات

المقدمة

البحث عمّا وراء الحلم

(فلا تغتر النفس عن الذكرى فإنها الذليلة
ولا تعمَ عن حظها الإلهي بتصامُمها عن هذه الفضيلة)

«ابن عربي: روح القدس»

هأنذا أرجع بذاكرتي إلى بداياتها، وينفتح كل منا على الآخر، حيث الصوت والصورة يُبرزان ما يشكل المشهد الأكثر، لا تأثيراً في كياني الفردي، أو في تكويني النفسي، أو في كينونتي العقلية فقط بل وفي الإنسان ككل، ذلك هو مشهد أو حديث الجنة، إنه الحلم الذي يكون لصيق الرغبة، في كل زمان ومكان، لا بل إنه الرغبة ذاتها تلك التي تلحُّ على القوى النفسية، لكي تكون موضوعَها وقضيتها المصيرية، وهاجسها، بحيث يكون الإنسان هو ذاته محمولاً ومسكوناً بسلطة الرغبة تلك، مُصاناً بها ـ إن جاز التعبير ـ بقصد نشدانها، وخلق معنى أكثر جاذبية لوجوده، إنه الحلم: الرغبة، الذي يقع وراء الحلم، لأنه في حقيقته عصيٌّ على الحضور، أو على التحقيق في حدود إمكانات البشرية، ولهذا كان اللغة الأخرى، والعالم الآخر، لكل ما يجعل الإنسان ـ دون استثناء ـ مسكوناً بالمشتهيات، بالمرغوبات الماورائية تماما!

وكأنَّ الجنة في ضوء ذلك تكاد تكون المعنى الغائب والأصلي الذي يُراد،

والذي يعيد للذات كل توازنها، وشعورها بالأمان، والآخر الذي يُلح على حضوره، على طلبه، باعتباره مبثوثاً في أعماقنا النفسية، ويكون لا شعورنا ـ ونحن ندّعي امتلاك الوعي، والسيطرة على الشعوري فينا، باعتباره حقيقتنا الوحيدة ـ هو الفاعل فينا تماماً، من خلال سلطة الآخر اللامحدودة، ووفق هذا التصور، يكون (اللاشعور هو خطاب الآخر)[1] حقاً ـ كما قال «جاك لاكان» ذات يوم ـ صاعداً إلى مستوى اللغة الأكثر فاعلية في توجيه أفكارنا، صوب المغيَّب، لبلورة معنى، يتجسد فيه أمل، يتجاوز حدود حياتنا المادية.

والكلمات التي كنت أسمعها من أفواه أولئك البسطاء (الذين كانوا يتواصلون مع خطاب الآخر، أكثر من تواصلهم مع ما هو حسي وشعوري في حياتهم بصورة يقينية) في قريتي النائية عن المدينة التي أستقر فيها الآن، وهم في أغلبهم كانوا كبار السن، مثل: حوريات الجنة ـ فواكه الجنة ـ ماء الجنة ـ ظلال الجنة ـ طيور الجنة ـ طعام الجنة ـ أفراح الجنة... الخ، كلها تجذرت في ذاكرتي الطفولية، واغتنت بتصورات وتساؤلات عن حقيقتها، بحيث صرت كـ «مارسيل بروست» لا أبحث عن الزمن المفقود (في روايته المشهورة بهذا الاسم)، بقدر ما كنتُ أبحث عن المستقبل المفقود، الذي كلما كبرت، زادت أسئلتي، وألححت أكثر، وبصورة لاشعورية، وضمنياً، والذي يتمثل في ما قاله أولئك البسطاء.

نعم كانوا بسطاء ولكنهم كانوا يمتلكون القدرة على الانفتاح على (الآخر)، على دوام التواصل معه، بوصفه حقيقة حقة عندهم. فهم ما كانوا يطرحون أسئلة، إنما كان هناك انفتاح على الآخر، بوصفه الواقع الفعلي، وما كانوا يعيشونه بوصفه الوهم، أو المتخيل. كانوا بعيدين عن الفلسفة وهي تستنطق الطبيعة في متحولاتها، وتستجوب المتغيرات، كانوا يعيشون حياتهم بوصفها ديمومة لا تتوقف متجاوزة الموت ذاته وبشكل تصاعدي، حتى تؤكد حضورها إثر الموت. ووفق هذا التصور، ما كانوا يتلمسون عُقداً في حياتهم، ففي كينونتهم كان يلتقي الظاهري والباطني، المرئي والمغيّب الماورائي، فكل حدث، كان يُقيّم بوصفه مقدّراً، وفي الوقت

ذاته خطوة تجاه الموت، ومن ثم اقتراب أكثر من المنتظر: الفردوس، الذي اعتبروه مضموناً، لأنهم آمنوا بكل ما يجري، وكلما كنتُ أسمع عبارة من تلك العبارات التي تذكّر بالجنة، كان ثمة اندفاع طفولي فضولي، يثير سؤالاً من داخلي، أطرحه على أقرب المقرّبين مني (جدتي خاصة): ما معنى حوريات الجنة؟ أو: ما هو ماء الجنة؟ أو: كيف هو طعام الجنة؟ الخ.

الطفولة تضجُّ بالأسئلة، إنها خرق فاضح لكل معقول، واختراق للنظام الذي يخضع الأشياء لقانون معين، وهي عدا عن ذلك، تُعتبر عالم متخيلات، ومثار دهشة، ولهذا يكون الماورائي نفسه في عداد عالم الطفولة، وداخل منطق واحد.. ولذلك كان هناك ثمة استغراب مما كان يُطرح من أسئلة، وثغور تبتسم أحياناً بالمقابل، ما دامت الأسئلة تعانق المرغوب فيه، تهز جدار الحلم، وتحيله إلى منطق متداول بقصد فهمه، والتفاعل معه، كان الحلم يولِّف رغبياً هنا!

وفي إثر كل سؤال، ما كنت أتلقى جواباً، بقدر ما كنت أتلقى تعزيزاً ضمنياً لسؤالي نفسه، لكي ينمو في نفسي، وفي ذاكرتي وداخل لغتي، فقد كنت أسمع أحياناً من جدتي، مثل هذه الإجابات:

أما الحور العين (كانت تقول ذلك، وهي تزاوج بين الضحك والابتسام، ويهتز جسمها في ذلك)، فسوف يكن من نصيبك عندما يدخلك الله الجنة، وهنّ فرحات بك، كل حوراء أجمل من (فانوسنا) الذي يضيء غرفتنا بكثير.

وكنت أقاطعها: وكيف يكن من نصيبي؟ فتجيبني: عندما تكبر ستعرف ذلك، إنهن حسناوات وجميلات جداً.

وأسألها بعد ذلك: وأنتِ أليس لك نصيب فيهن؟ فتضحك، وتدفعني بيدها بحنان: إنك لا تفهم شيئاً يا شقي .. كف عن أسئلتك.. انتظر حتى تكبر، وستعرف ذلك جيداً!

نعم! كان هناك جواب يتكرر باستمرار تقريباً: عندما تكبر ستعرف.. أو في أحسن الحالات يكون: أووه! شيء فوق الوصف، لأن الله وحده سبحانه وتعالى يعلم ذلك!

الله وحده هو الذي يعلم ذلك، وما أسمعه من الأفواه، وهم لا يعلمون شيئاً، صورتان متضادتان حقاً!

إذ كيف يعلم الله وحده، كما يقولون، وهم لا يعلمون؟ أو لا يستطيعون أن يفيدوني علماً، وأن يعطوني جواباً عن سؤالي (الطبيعي)!

ثمة ما هو جدير بالذكر هنا، وهو أن أمثال هؤلاء ليس لديهم أجوبة على هكذا أسئلة، ثمة قناعة ضمنية بما سيلاقونه مستقبلاً، ولا بد من التمييز هنا بين موقف العاجز عن الإجابة عن أسئلة معينة، وغير المهيّأ للإجابة، لأنه يعيش الإجابة نفسياً ووجدانياً، فالذين يعيشون الماورائية (إن جاز التعبير) لا يسلّمون اللغة ذاتها ما يعتور في قلوبهم من مشاعر، وفي أذهانهم من أفكار، كأن الشعور بما يُقتنع به، وهو غاية الغايات، ومحاولة تحويله إلى لغة، كافيان لمحو المتعة بذلك، أو لإزالة اللذة التي هي أوسع من كل لغة ـ ويكفي دليلاً حول ذلك أنهم حين يكفون عن الإجابة، يرسمون ابتسامة تعلو ملامح وجوههم، وكأنهم يقولون: وهل نحن أغبياء حتى نفرّط بما يتملكنا من إحساس كوني بالمتعة، وما نعيشه من لذة ماورائية، إن التعبير عنها كافٍ لإبعادها عنا، وتهميش فاعليتها!

إنهم يعيشون ـ كما يبدو لي الآن، ويا لبساطتهم العميقة ـ الزمن في أبعاده الثلاثة، حيث البعد الثالث (المستقبل) يخترق الحسي العياني، وما يُعتبر عدماً ـ ولو ظاهرياً ـ في حالة الموت، ليتصلوا بالآخر، هكذا يظهر (أن الإنسان ليس ما قد كانه أو ما هو كائنه فحسب، وإنما هو أيضاً ما سوف يكونه[٢])، وهم يعيشون قبل كل شيء ما سوف يكونه، ولهذا يعيشون توازناً مع ذواتهم والطبيعة من حولهم.

نعم كانت إجاباتهم البسيطة تعبّر عن بساطتهم، وعن عمقها، فهم ما كانوا يعلمون شيئاً عما كانوا يتفوّهون به، أو في أحسن الحالات، ما كانوا يعلمون إلاّ النزر اليسير، عما كانوا يذكرونه!؟

ولكن هل يستطيع أحدنا وصف تلك السعادة التي تشع في عيني أحدهم، وهو يتأمل ما حوله، ويتجاوب معه، وكأنه يعيش نداء الطبيعة بكل عمقها وصخبها وتحولاتها، دون وضع عوائق بينه وبين ما يحسن به؟ أليس الحلم

نفسه يُتلمسُ في كيانه ذاك؟ إنني أدرك الآن، أن توجيه السؤال إلى من يوحّد بين العالمين، ويرى حياته فيهما، مستفسراً عن ذلك، هو محاولة لبلبلة العالمين معاً، وتعكير صفوه، كأن السؤال هو خرق لنظام، وتشويه لعلاقة، واختلال لتوازن داخلي، ومصادرة معنى معتمد عليه في حياته تلك!

لقد كبرت الأسئلة معي، وتشعبت كعادتها، مترافقة مع مداركي العقلية وقواي النفسية، إضافة إلى أن الأجوبة ذاتها قد تنوعت وتعددت ميادينها وأبعادها، ولكن القلق زاد، فكل سؤال يثير معنى، وهي ذاتها تحولت إلى أسئلة بدورها، وربما أمكن القول هنا أن عقل الطفل كلما كبر، يصغر، وليس يتسع ويكبر، وما يدل على ذلك، هو أن العالم الواسع الذي كان يعيش فيه، ويضيق بالتدريج، كأن العقل هو عقلنة الوعي والعالم، بمعنى ربطهما وتحديدهما، وهو هنا يلتقي مع ذلك البسيط الذي (يضع) عقله في العالم، ويجعله على قياسه، مسكوناً ليس بماديته، إنما بالمغيّب فيه، متّصلاً بـ (الآخر)! إن الفضول المعرفي، بإلحاحه النفسي المتواصل، كان يحيل كل جواب إلى سؤال، ومن ثم إلى أسئلة، وهذا من طبيعة كل سؤال يتحدى كل جواب، وهكذا نكون مسكونين بقلق الأسئلة، وعدم استقرار الإجابات فينا، واضطراب المكان داخلنا! وكل ذلك يتعلق بالقضايا المصيرية، بالوجود الكوني، بكينونة الإنسان، ببحثه عن الأبدية في ذاته.

فثمة نزوع لاشعوري لدى كل منا في أن يوسع من وفي نطاق حياته، أن يتجاوز حدود ذاته الضيقة، في ماديتها، في أن يغدو كينونة لامادية. أن يتخلص من ربقة المكان والزمان ليصبح مسكوناً بالأبدي، بالمستقر، ولعل الحلم هو نفي للمادي، هو إلغاء للمكان والزمان، فكلاهما قيد وتقييد، تأصيل في المؤقت والمتحول، في اللامتوقع من خلال الجسد، لأن الجسد في طبيعته ميال إلى مكانه وزمانه، مادياً، ويحبس الروح داخله، أن يبحث أحدنا عن اللازمان واللامكان هو رغبته في أن يتحرر نهائياً من ماديته القابلة للتحول باستمرار..

ثمة خوف ماورائي إذاً من حلول المادي في كينونته، خوف يهدده

باستمرار، يغير فيه، ولذلك يغدو الحلم اللغة المنشودة.. الأمل المنادى باستمرار، ذاك الذي يحيل الجسد نفسه في ماديته إلى منظومة طاقية نابذة لسلطة المادي، وذلك من خلال نداء الآخر (الفردوس)، ورغم ما يقال حول (أن الإنسان صبوة يصعب عليه للغاية أن يتصور فردوساً. إن الفردوس هو الراحة، هو الصبوة المحذوفة، حالة من الأشياء تمنح نفسها وغير مقدَّر لها أن تُتجاوز)[٣]، إلاّ أن حدود الحلم، هي أن لا حدود له، فمن النادر أن لا يضع المرء في ذهنه، صورة، يتأمل فيها توصله باللامحدود، بما يجعله كائناً في الأبدية، كائناً عصياً على الاندثار..

وإذا كان لا يوجد ـ حتى الآن ـ من استطاع (القبض) على حقيقة ما نحن بصدده، إلاّ أن الجدير بالذكر، هو أن الذاكرة الجماعية لبني البشر استُثمرت، ووظّفت التصورات، وصيغت العبارات المباشرة والمجازية فيها، وألّفت قصص وحكايا، ووضعت كتب تساجل حول الموضوع المذكور، الشاغل لأذهان البشرية جمعاء، فظمأ هذه إلى الجنة لا ينقطع! وكان هناك نهم معرفي إلى كل ما له علاقة بالموضوع، في المصادر المختلفة التي استطعتُ الوصول إليها.

ولعل تجاوب أي منا حول ما كتب ويكتب عن الحلم السعيد، العالم الذي يلي الموت، عن الآخر، عن الأبدية المرفّهة، ينبع من نداء داخلي كينوني، من رغبة نقرأ حقيقة الذات التي تشملها، فنحن لا نقرأ ما هو مكتوب حول (الآخر) بقدر ما نستجيب للذة ماورائية.

أن نكوّنها، ونكونها، وهكذا لا نعيش حياتنا فقط، بقدر ما نعيش أكثر حياة الآخرين، الذين رحلوا، وورثونا ما خلفوه، فهم بقدر ما يعيشون في أعماقنا رموزاً عصية على الاندثار، بقدر ما نتخلد عبرهم، فإن نقرأ لهم وعنهم هو أن نسمو على ذواتنا المادية، ونجعل الحلم بالبقاء السرمدي حقيقة، ولهذا كان كل أثر يخلّف حيلة للإنسان على نفسه، وعلى حقيقته النسبية، لكي يبقى خارج ماديته، فسعادتنا ونحن نقرأ ما كتبه أسلافنا البشر، وما تركوه من آثار، هي أننا لاشعورياً نخلق اتصالاً بهم، بأرواحهم، ونهيئ أنفسنا لكي نمتد صوب المستقبل، صوب اللامنظور، صوب الجنة،

إن اللغة بُراق مستقبلي يتجاوز أبعاد الزمن لتأمين أبديتنا. فنحن هنا لا نقرأ للآخرين، بقدر ما نقرأ لأنفسنا، ونقرأها، بقدر ما نؤصلها في خلود محميّ من كل مؤثر مهدّد له..

ألهذا كانت ـ ولا تزال ـ محاولات الكثيرين، عدم التشبث بالحياة، والتركيز فيما يليها نابعة من نفاذ رؤية، من قدرة تبصر ما وراء مادية الجسد، وتؤسس لجسد محرر من ماديته، مسكون بالخلود، جسد ضد الجسد حين يكون مشغولاً بالمتغيرات، مسكوناً بالفناء؟ وربما من هذا المنطلق، كانت حكمة الحديث النبوي (كفى بالموت مزهداً ومرغباً في الآخرة)(٤)!

فأن يرغب أحدهم بالموت، بالآخرة، أن يزهد بالدنيا، هو أن يعد جسده لما ينفي فيه ماديته، لتهيئته لامادياً، ليكون مغايراً لنسبية وجوده! نعم، ربما كان هناك صعوبة هائلة في أن يتصور أحدهم مثل هذه المعادلة، ولكن كيف يمكن التجاوب معها، وهي تُعاش لدى كثيرين هنا وهناك؟ فنشدان الإنسان للخلود هو سعي مستمر في رفض الموت والعدم الذي يليه، إنه سعي مستمر ـ هنا ـ لتجاوز الوهم (الحياة)، بقصد الانتقال إلى الحقيقة (الخلود اللذيذ)، إلى الأبدية الممتعة، حيث لا موت، ولا قلق، ولا خوف على الذات من منغّصات مفاجئة!

إننا نتكلم ما هو مفترض، عندما نستخدم (غير ممكن) أو (لا يجوز)، أو (غير معقول)، ونحن نتحدث عن (الآخر)، عن أبدية متصوَّرة، عن الحلم الذي يستقر في ذاكرتنا الجماعية، لا نتجاوب مع ذلك، وجعلنا ذلك حقيقة ـ كما يبدو ـ لأننا نتكلم بأجسادنا، بما هو حسي، أو مادي فينا، فماديتنا هي التي (تقولنا) إن جاز التعبير، إنها بيتنا، إقامتنا الجبرية، حيث نجد أنفسنا مكرهين على البقاء فيها، والخضوع لقانون التغير فيها، دون أن نمتلك القدرة على تجاوز حدود هذه الإقامة، هذه المادية المتغلفة فينا، والتي تجعلنا متبصرين، وربما كانت هذه المادية هي المانع الأكبر لأن نرى ما هو جائز، وممكن، ومعقول وجوده، ونتواصل معه، ذاك الذي يتجسد في الآخر، وحتى الآن يغدو الإنسان عصياً على الفهم، لغزاً للإنسان، فتاريخه

المعلوم غير قابل للمقارنة، مع تاريخه الآخر المجهول، ولكي يكون موضع تأمل واستقصاء ونظر، واستنتاج نظريات، قد يكون المُفترض حقيقة، هو ذاته الوهم الأكبر في حياتنا القصيرة جداً!

العملية أشبه بلعبة، بمن يتقدم إلي وظيفة، ما إن يبدأ بإتقانها نسبياً، حتى يسرّح منها، فالإنسان يولد طفلاً، فيتجاوب غريزياً مع عالمه، ينفتح عليه بطبيعته الفطرية، ثم يرتقي مدارج الأسئلة، ويغوص في عالمه بقصد استيعابه، وإيجاد مكان له محدد له، لكنه لا يكاد يستقر فيه، وهو يؤسس لحياة يرومها مريحة له، أو يتلذذ فيها قليلاً، ويبني بيتاً، ويتزوج، أو يعيش حياته، ويندمج فيها، حتى يستشعر تغييراً من الداخل، يبعده رويداً رويداً عما يبحث عنه، إذ يصاب بالعجز، يشيخ، ثم ينحدر جسده نحو الدرك الأسفل، لتقرب روحه أكثر فأكثر من نهايتها المحدَّدة، أم من بدايتها الحقيقية؟ فيغادر جسده العالم المرئي، وتغادره روحه إلى مكان غير معلوم، بشرياً! ولربما كنا في ضوء افتراضنا أننا أبناء الحياة فقط، لذلك لا حياة بعد ذلك، غير قادرين على تصور النقيض، فالعقل نفسه يكون مقيداً بالمادي.. ولكن مَنْ منا لا يطرب حين يسمع كلمة الخلود، ولا يشعر بجسده وقد خفّ وزنه، وكاد يتحرر من ربقة الزمان والمكان الماديين فيه، حين يندمج مع أثر ينطق بما يمسُّ الخلود؟ من لا يتوهج جسده بسماعه للكلمة تلك؟ ثمة قوى لا منظورة تستيقظ فينا أحياناً، وتختفي، وكأنها أشبه بشيفرة خارجية، بـ(فاكس) من كوكب آخر، من كائنات مغايرة لنا، تعلمنا أن ما نحن فيه هو حلم فعلي، وأن حياة حقيقية ستأتي لاحقاً! وكأن (موتنا هو بالفعل أمر لا يمكن تخيله، وكلما حاولنا أن نتخيله ندرك أننا في الواقع نعيش كمشاهدين)[٥]، إذ ليس بالإمكان تصور الموت، وهو يعتاش على حياتنا، على المادي فينا، هو إلقاء لوجودنا المعاش، فمجرد التفكير بذلك، يتملكنا انقباض ماورائي، اضطراب تلتقي فيه الحياة والموت ولو لثانية، فنشعر مباشرة بفداحة وفظاعة الوضع، فأن نتخيل الموت، هو أن نتخلى ببساطة عن الحياتي فينا، أن نعيش الموت، وهنا ثمة تناقض جلي، فالتفكير في الموت بعمق، يعني أن تموت وتشعر أنك تموت، ورغم ذلك

تمتلك شعوراً بذلك! أي أن تحيا وأنت ميت، ولذلك ينقطع الإحساس بحقيقة الموت عموماً، ومن هنا جانبُ الحذر تجاه الموت، والخوف على الحياة، فالحياة بدورها تدافع عن (مملكتها) في الجسد، والموت نفسه يسخر من ذلك، لأنه متجذر داخل الجسد، وينخر فيه، تدريجياً!

ولعل في داخل الجسد نزوعاً نحو نقيضه، ويقيناً نحو ما يتجاوز، وما يجعله مسكوناً باللاتغير، برغبة الخلود..

وكأني بـ «أبي العلاء المعري» مدرك لذلك الصراع الدائر بين حقيقة الجسد العصية على الثبات، والرغبة المبثوثة فيه، وهي تنشد البقاء، وهي الحقيقة التي تتوزع بين حيرة مصدرها عدم الجزم بما سيلي، فالغيب لا يقرأ، ويقين منشود غير مؤكد منه:

عمل كلا عملٍ ووقت فائت ... ويد إذا ملكتْ رمت ما تملكُ

وشخوص أقوامٍ تلوح، فأمة ... قدمت مجددةً وأخرى تهلك

أما الجسوم فللتراب مآلها ... وعَييتُ بالأرواح أنّى تسلك[٦]

لقد تجمعت خيوط، وتشابكت أخرى، وتعقدت في مكان، وانقطعت في مكان آخر، وكان تحدٍّ.. وإذا بالموضوع الحقيقة الحقيقية لكل إنسان، فأي إنسان لا يفكر في الراحة الأبدية، وأي جماعة بشرية لا تؤرخ لمرحلة سعيدة، (مطلقة) في حياتها؟

إن النسبي يستحضر المطلق، والحياة تستحضر الموت، ولكن لتؤرخ لحياة تليه. وإذا قدّر على الإنسان أن يولد، ولا يستطيع رفضاً، في خروجه من الرحم، أو لا يستطيع مقاومة للموت، فهو داخل في نسيجه، فثمة قدر آخر ربما كان يصحبه، ويستوطنه في العمق، وهو أنه يحاول أن يمد في تاريخه، أن يتخيل ما هو نقيض لكل ما يعيشه، ويفكر فيه، أي يجيب على سؤال يقض مضجعه باستمرار، وهو: هل يعقل أن تكون الحياة هكذا، وكما يعيشها الإنسان بأجله المحدود؟ لماذا لا يكون الخلود الجنتي المرحلة الثانية من حياة الإنسان؟

ترى هل هناك استثناء في ذلك؟ أي تكون الحياة هي التي تعاش بشرياً، في

مدتها المحدودة فقط؟ أليس هناك من لا يبحث عن فردوس مفقود؟ فالجنة ليست الحلم البشري، بل الرغبة الأبدية في الخلود، والمصدر في تحقيق اللاممكن أرضياً!

ثمة أمل يراود الذهن الإنساني، يحرك فيه، كل ما من شأنه، البحث عن المرغوب فيه دون معوقات!

وإذا كانت فكرة الجنة، هي بداية أُرّخ لها في زمان لا يمكن تحديده، لكنه وضعت له بداية افتراضية، فسعيُ الإنسان ـ بعامة ـ كان ولا يزال، هو تخيل جنة كانت ومن ثم زالت، أو ضيعها، لخطأ ما، يُعتبر مسؤولاً عنها، ولذلك فإن محاولاته المستمرة، هي دفع الثمن، وإصلاح الخطأ، لاسترجاع ما ضاع أو ضُيّع!

ولعل المتمعن في حركية الجماعات، مذهبياً ومعتقدياً وايديولوجياً، يكتشف (ببساطة) أن بنية كل منها، في حقيقتها، تستمد مشروعيتها، من عالم لذائذي (فردوسي)، قد يتجلى (ويمكن ذلك) من خلال الانتماء إليها، والدفاع عنها. وهذا يعني أن ليس هناك تصور دنيوي، دون سياج معتقدي ديني، أسطوري، مُـمَثْلن!

ولعله من الصعب، بل من المستحيل الإحاطة بكل ما يتعلق بالجنة (شكلاً ومضموناً)، في الأدبيات المختلفة للبشرية، ولهذا كان اعتمادي ــ بصورة رئيسة ـ على الجنة! وكيف فصّلت، بأقسامها ومكوناتها، مادياً ومعنوياً: إسلامياً، إذ أن هناك أدبيات رائعة ومدهشة ـ بحق ـ حول ذلك، تستحق وقوفاً عندها، في حراكها النفسي، والمجتمعي، والتاريخي، والثقافي، والإبداعي! الطبيعي والماورائي، وتقديراً، وتحليلاً لها، والتي لم تزل بعد، حقلاً بكراً تقريباً، لم يُبحَثْ فيها إلاّ بشكل مبتسرٍ ومحدود جداً!

وإذا كان هناك ما يجب قوله أخيراً، بخصوص هذا العمل الذي أنجزته، وكيفية إنجازه، فهو توجيه الشكر لكل من تجاوب معي في ما كتبت هنا، وشجعني في ذلك، ودعمني بملاحظاته القيمة، وبالمصادر المطلوبة، تلك التي احتجتها.

ولعلي، أخيراً، وليس آخراً، لا أنسى العاملين في المركز الثقافي العربي بمدينة (القامشلي ـ سوريا)، فقد وضعوا مكتبة المركز بين يدي، ولولا حسن (ضيافتهم) وطيب معشرهم، لما ظهر العمل هذا بهذا الشكل.

وإذا كنت نسيتُ أسماء أخرى، فأستميح العذر من أصحابها، ولهم الشكر كل الشكر مسبقاً.

ابراهيم محمود

الهوامش

(١) Lacan, Jaques: **Écrits** (Édition du seuil, Paris) V:1, p. 24.

(٢) إبراهيم، د. زكريا: **مشكلة الإنسان** (مكتبة مصر، القاهرة، د. ت)، ص ١٧.

(٣) دو بوفوار، سيمون: **مغامرة الإنسان**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ١ (دار الآداب، بيروت، ١٩٦٣)، ص ٢٦.

(٤) انظر السيوطي: **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، حققه وضبط أحاديثه: محمد محيي الدين عبد الحميد (دار خدمات القرآن، القاهرة د .ت) ص ٢٢٨.

(٥) فرويد، سيغموند: **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم (دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧) ص ٢٧.

(٦) انظر: **المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس**، اختاره وقدم له بدراسة عن المعري: هادي العلوي (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، نيقوسيا، ١٩٩٠)، ط١ ـ ص١٤٤.

- ١ -

البحث عن الجنة
في الذاكرة الإنسانية

(إن الحاجة إلى ما يتجاوز الزمن، أو إلى ما يعفو عنه الزمن بفعل سري، مغروزة في طبيعة الذهن البشري والمخيلة البشرية. إنما الأحداث هي التي تصنع الزمن. إن كوناً لا أحداث فيه، لا زمن فيه)

جون برعر: «وجهات في النظر»

- ١ -

ربما كانت الميزة الكبرى لكل ما تركه الإنسان، في عصوره المديدة والمختلفة، تكمن في اعتباره سعياً للخلود، الخلود هو الآخر الذي لا يني الإنسان يطلبه في ذاته، حفاظاً على ذاته، ولعل ذلك لم يتم إلاّ من خلال دورة الحياة والموت، فالحياة هي حياة لأنها تقترن بالموت، وهذا لم يسمَّ موتاً، إلاّ لأنه نقيض الحياة والوجه الآخر لها، والاثنان يعتمدان على الإلغاء (الموت) والإبقاء (الحياة).

من هنا كان (الإنجاب والموت يشترطان التجديد الدائم للحياة)[١]، ثمة اقتصاد مادي ومعنوي في الموضوع، في الصراع المرسوم والكائن بين طرفي الموضوع: بين حياة تتجسد في الجسد

وتستهلكه في الوقت نفسه، والاستهلاك هو ذاته لغة موت، وموت يشترط وجود حياة، مهمتها تقديم الجسد القابل للتحول والتغير ليفنى ذاتياً بالتالي ـ فثمة ولادة وإبادة ـ ولكن هناك اقتصاداً معنوياً، يتوضع في ما وراء الجسد المادي: في المعنى الذي يحقُّ بالحياة، وينبني عليها، ويتجاوز الموت إذ يؤسس في الذاكرة الإنسانية لحياة أخرى، ذات اقتصاد إيجابي باستمرار، حيث التحول والتغير ـ باستمرار ـ لصالحه إذ يزداد نضارة ورواء، وإذا كان الإنسان وجد نفسه فجأة بين مصيرين لا قدرة له على التأثير في أي منهما في واقعه: مصيره وهو يولد، ومصيره وهو يموت، فإن ما يجدر ذكره هو أنه حاول أن يخلق (مصيراً) يعلو الاثنين المذكورين، وهو تعلقه بخلود يبقي على حياته دائماً.

وبغض النظر عن كيفية ظهور البدايات، وأبعادها، وحقيقتها، فإن المهم هو ذلك الاهتمام الدائم بجسد لا يبلى، وسعادة لا تتوارى.. وليست الآداب والفنون والعلوم المختلفة، والآثار المادية، سوى المحاولة الرئيسة للإنسانية جمعاء، في أن تخلّد نفسها بنفسها، ثمة تصعيد إذاً بالفاني والعارض، والمنغّص إلى مستوى الأبدي لما هو إنساني، ولعل الجنة كانت العلامة الأم، المفسّرة لكل ما أبدعته ذاكرة ويد البشرية، فهي ليست مجرد تفكير في الراحة التامة بعد عناء طويل، والصحة والعافية، إثر توترات ومنغصات، واللذة إثر ألم، تلو آخر، وبصورة متقطعة، وأمان إثر خوف.. الخ إنما هي بحث عن طمأنينة شمولية، هي رمز محرض للإنسان!

كان الإنسان يأبى الانصياع للمقيد فيه، والمادي المتحرك والمتغير داخله ومن حوله، وكأن قوة تستوطنه ماورائية الطابع، تدفع به، لأن يرنو صوب عالم، ليس بوسع أي قانون تغيير التأثير فيه، ثمة

تعويض عن النسبي، اللامستقر المؤثر بعنف في الجسد!

ورغم اختلاف الأديان والمذاهب، سواء كانت هذه سماوية المصدر (إلهية المنبع)، أم أرضية (إنسانية المنبع)، فإنها في الطبيعة تلتقي في نقطة واحدة، وهي تجليها الإنساني أولاً وأخيراً. فالإنسان هو مبعثها ومجالها ومسارها، وصحيح، دائماً، أن هناك قوة، تبدو، ماورائية، تتحكم فيه، ويظهر مسكوناً بسلطتها، لا بل ومقهوراً تحت وطأتها، إلاّ أن الصحيح أيضاً، هو أن الإنسان يظل المخلوق الوحيد الذي يدرك مصيره، وقد ربط مصيره هذا، بما يتجاوز به ما هو تراجيدي فيه. لقد حلّق بخياله ووطّد بمخيلته في عالم أراده أماناً له يقيه من المتقلبات، وكانت اللغة العباءة الكونية التي تحرك داخلها، وأوجد لنفسه ما يجعله ليس الكائن للموت، وإنما الكائن للخلود ـ بشكل ما ـ والكائن المحلّق صوبه، لقهر المتقلّب فيه!

و(ربما لا نرى الأشياء من حولنا كما هي في الواقع، ولكننا قد نراها على الأقل على نحو نستطيع أن نفيد منها ونستعملها[٢]). والخلود هو الآخر، الذي يلي الشعور، وخاصية الوعي، ويتجاوز حدود الممكن، وإطار المعقول، واللغة المتداولة ذاتها، بل يكون مخالفاً لحقيقة الجسد البشري نفسه، لأنه مرهون بالاستمرارية والديمومة، بينما الجسد يكون مرهوناً بالتحول والتغير والفناء!

ولذلك يكون، ولكي يكون ملحقاً بالآخر، كان لا بد من تعديل، بل من تغيير كلي في كليته، بقصد نقلته نوعياً، أن يتم إخضاعه للموت، كشرط أولي، لتجريده من كل ما هو قابل فيه للاندثار والتفسخ، ومن ثم يكون صالحاً للإنضمام إلى عالم الآخر: المفارق لماديته!

والمتمعن فيما خلفه أجدادنا في شتى مذاهبهم وأجناسهم

وأعراقهم، يتلمس في الأعم تصوراً مشهدياً للحياة، هو ثلاثي المراحل تاريخياً، يمكن صياغتها هكذا:

أ ـ هناك بداية تؤرخ للإنسان، تتميز براحة مطلقة، استمتع فيها، إذ ربما كان ـ كما يبدو ـ في نسيج تكوينه المنقول إلينا اسطورياً وحكائياً ودينياً، مميّزاً بجسده المنقّى من كل ما هو مادي، أو دنس تماماً!

ب ـ ونتيجة خطأ معين، قاتل تماماً، ولم يغتفر، اختفت الراحة المطلقة تلك. فالجسد لم يعد المجرد من المادي، بل صار مسكوناً بآثارها، وصار الإنسان (ابن النعيم السماوي) أو الفردوس العجيب، منذوراً للمتاعب، محاطاً بها، ومواجهاً لها، كأن المادي الذي غيّر في طبيعة الجسد، وأشعره بإمكاناته، وحوله إلى التفكير بوضعه، وتكوين هوية خاصة به، من خلال العقل، هو الذي جعله في مستوى طموحه: أن يخلّد ذاته ذاتياً، بجهوده فكان من نزوله إلى عالم التجربة (الأرض).

جـ ـ وهناك نهاية، تترتب على عمل الإنسان، وهنا لا يستمتع الناس بنعيمهم الذي افتقدوه، إنما ستتم محاسبة الناس، حسب مذاهبهم ونِحَلِهم ومللهم، وهناك شروط ينبغي توافرها، في من يستحق دخول الجنة، ونيل رضى الخالق وحيازة النعيم إلى الأبد!

وهذا يعني أن جهاد الإنسان، وكفاحه، هما في استرجاع البداية المفترضة والماضية، بعمل مشروط تماماً! ولعل ذلك يقوم على سلوك اختياري، حسب الرغبة، فقد يؤسس أحدهم لخلوده أرضياً، وقد يكون غيره مختلفاً في هذا السلوك، حيث يبحث عن الآخر،

فتكون رغبته موصولة به، ماورائية الدافع، والآية العشرون من سورة (الشورى) توضح هذه العلاقة خير توضيح ﴿من كان يريد حَرْث الآخرة نَزِدْ له في حَرْثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾.

ـ ٢ ـ

إن خوفنا من الموت، هو الذي دفعنا ويدفعنا باستمرار، للبحث المضني عما يقينا منه. وهذا يعني أن ثمة روحاً مغامرة في ذات وبين جنبي الإنسان، تحثه دائماً على عدم الارتهان إلى المكان، ذاك الذي ينخر فيه، ويستهلكه، بينما يظل هو كما هو، ولهذا كانت فكرة الجنة التحدي الماورائي للخوف الماورائي الذي يهدد كينونة الإنسان، حيث الحياة الدائمة الخالدة، هي الشغل الشاغل لذهن الإنسان، مهما كان اختلاف التصورات، بل هي المشروع المدشن من قبل المخيلة الجمعية لاتقاء وطأة وفظاعة الموت، ولهذا ـ أيضاً ـ كان السعي المذكور، هو مواجهةً ـ بطريقة ما ـ للموت ـ فأن نبحث عن الخلود، يعني أن نكون كائنات لا تموت! وأن ننشد الخلود بطرق مختلفة، هو محاولة للتوجه نحو أكثر من اتجاه، فالمكان المسكون هو ذاته يفرز شراً، إنه شر مزدوج: حسي، يضغط على الجسد والذاكرة، ومعنوي، حيث يهيىء الجسد ذاته للموت، وهو داخله، فالجسد نفسه تجسيد مادي، ولهذا فهو مجبول بالمهدد له في كل آن وحين، وقد تشكلت فلسفات ومذاهب، بل وآداب كذلك لتصوير هذا الشر الذي يتضمنه المكان[3]، فكل كتابة ارتقاء بالمادي إلى مستوى الروحي، وإنه لتناقض عجيب وغريب، للوهلة الأولى، حين نتلمس في ذلك مغامرة طويلة غير معروفة النهاية، في رحلة طريفة، ينتقل فيها الإنسان من المادي إلى المعنوي باللغة، وعبر

المخيلة، وليس في ذلك ثمة تناقض، لأن دأب الإنسان كان منذ فجر التاريخ، ولا زال قلب المعادلة لصالحه: أن يُعرَّف بالبقاء أو الخلود، رغم فنائه.

وإذا كان الإنسان مسكوناً بالموت، وقد خبره في غيره، فهو لذلك مدرك أنه كائن يسير نحو الموت. ولهذا كان فكره واقعاً بين حدين لا يسكنهما الموت: بداية خلود فاشلة، وهي مرحلة كانت منزوعة الموت، ونهاية موت، وهذا الذي يلي الحياة المؤقتة، هي بداية خلود دائمة، وفي ضوء ذلك تكون كل ثقافة الإنسان متجلية بأثر من آثار الخلود. فالإنسان لا يعيش ليموت فقط، إنما يدرك أنه سيموت، ليخلد على نحو ما، فثمة انتظار دائم للحظة تلك (رؤية الفردوس المفقود ثانية)[٤]، كما يقول (كلود آفلين)، ولهذا كان لموقفنا إزاء الموت أثره القوي على حياتنا، كما يقول «فرويد». لماذا؟ لـ (إن الحياة تفقر وتفقد أهيمتها حينما لا يتعرض للخطر أعلى ما في العيش نفسه من قيمة، وهو الحياة نفسها)[٥].

ثمة خلود، يبدو، كامناً في واعيتنا، يشعرنا بتاريخه الذي يصعب التأريخ له، ويظهر أيضاً أن (الفردوس أرضي، والخطيئة الأصلية في ذاكرتنا)[٦]، كما يقول ثانية (آفلين)، حيث يلتصق الإنسان بالتراب، وبصورة أدق، يعيش في حوزة العالم الأرضي بكل عناصره، ومكوناته ولكنه يحتفظ بذكرى غابرة، لا تغنى عن ذلك الخطأ الذي جعله طريد الجنة، مطروداً من جنة الله، ليحاول الحصول عليها بجدارة، وهو كائن أرضي في ماديته، ولكنه سماوي في توقه المستمر إلى ما يعلو ماديته.

ولا نكون مخالفين للصواب، إذا قلنا: إذا كان الموت قد اعترض طريق الإنسان، فإن الخلود، أو على الأقل فكرته، كانت شاغلة

لذهنه قبلئذٍ، وفي ضوء ذلك يكون الخلود حقيقة كونية كبرى لماضيه، نسج عنه حكايات وأساطير. بل يمكننا القول إن القوانين الوضعية، والنظم السياسية، ودساتير الدول، وبرامج الأحزاب. وسواها، تكاد تتخذ من فكرة الخلود بكل ما لها من مفاهيم وأبعاد، أو إغراءات، وجاذبية معنوية ومادية، السلطة المرجعية الأرحب. إن كل قانون وضعي لا يخلو من بند غائب أو مغيّب، موغل في الغيب، ميتافيزيقي، حيث يضفي عليه صفة كمالية، إذ يسمو بالقانون إلى مستوى المثال الأعلى المتكامل، وكل من يتمثله يكون خالداً عبره، وهكذا يكون الوضع بالنسبة لبقية التعابير الأخرى، حيث تبرز فكرة الخلود في تحقيق رغبات كل منتمٍ إلى هذا الاتجاه أو ذاك، جلية الجلاء كله، وهذا يوضح لنا إلى أيّ حد تتعانق مفاهيم الأسطورة والدين، وما هو وضعي في حياة الإنسان، بل يغدو الفصل فيما بينها ليس تعسفياً فقط، وإنما يكون لاعقلانياً، فكل تعظيم للوضعي، للدنيوي، هو بمثابة مثلنة أكبر له، والفارق بينه وبين الديني، هو أن الديني جلي في ماورائيته، ولكنه متجذر حقيقة ـ في الواقع ـ ولا وضعي دون غطاء لما هو غيبي قدسي له!

بل يبرز الإلحاح على ألمعية الوضعي في مختلف العلاقات الاجتماعية، وأشكال الثواب والمكافآت الاجتماعية، دون ربطها بالغيبي محاولة لجعْل الغيبي مضموناً للوضعي. فالألوهي هنا يكون علامة فارقة في المعاش اليومي، والمعنى الحاف به، هو من تجلياته، حيث يورّخ له هنا! ووفقاً لهذا التصور، تتنازع المجتمعات والأحزاب، والطوائف، وتتحارب النظم الأيديولوجية، أو تتنافس الأيديولوجيات فيما بينها، حيث تسعى كل منها إلى أن تُقدَّم بوصفها فردوس الإنسانية جمعاء، وملاذ البشرية الآمن، بل الفردوس المفقود، والذي يجب تحقيقه على الأرض؛ تدشيناً، وتزييناً

وتبييناً وتلويناً... الخ، لأنه ـ وحده ـ القادر على تلبية رغبات الإنسان.

وإذا كان الإنسان كناية عن حدثين (كما يقول: جون برغر)، حيث يوجد جهازه البيولوجي، وهذا يلحقه بأي حيوان يدب على الأرض، وزمن دورته الحياتية، زمن ذهنه المفارق للحالة الأولى، فإنه موزَّع في هذه الحالة بين هذين الزمنين، و(من هنا التمييز الذي تقيمه كل الثقافات ـ إلاّ ثقافتنا نحن ـ بين الجسد والروح. حيث الروح هي أولاً وفوق كل شيء آخر، موضع زمن آخر متمايز عن زمن الجسد)[٧].

والروح في هذه الحالة الأخيرة، هي التي تجعل الإنسان بؤر رغبات متعددة، ومن بينها تلك التي تحثه على مناشدة الأبدية باستمرار. ونحن إذ نتعرف على ذلك، فإنما نكتشف في ذلك تفاوتات جنسية وعرقية. فكل جماعة بشرية، سعت ولا زالت تسعى، إلى تقديم تصور كوني نابع من معتقدها، وحاولت ولا زالت تحاول التأريخ لبداية البشرية في مثاليتها، حيث النعيم المحض، وفق مفاهيمها، ومقاييس خاصة بها، ولغة ناطقة باسمها. والبشرية إذ تبرز بمثل هذه المواصفات، فإنما تعبّر عما هو واقعي في سلوكها. فهي تؤكد في ذاتها الوحدة والاختلاف في آن: تؤكد الوحدة في تجليها الإنساني العام، وتؤكد الاختلاف في تمايزها الجنسي والثقافي.

فالإنسان في صراعه مع تحديات الطبيعة، ومواجهته المستمرة للمشاكل التي تعترضه، بأشكال مختلفة، وكذلك المنغّصات اليومية التي كانت تؤلمه، وحالة الموت التي كان يشاهدها في الآخرين، كل ذلك خلق فيه دافعاً كونياً، يتجاوز به، حالة المخاوف

المهددة له، وحنيناً يتجاوز به اليومي، المؤلم والمنغّص والمغيّر فيه، عكس ما يريد، والمحبط لآماله، ولهذا جاءت فكرة البدايات المخلوقة بالحلم والتصور، حيث بُثّت قصصياً وحكاياتياً في الذاكرة الجماعية للإنسان.

ولعل أسطورة (دلمون) هي العلامة الفارقة لهذا التاريخ الإنساني العريق، الدالة على الجنة، التي سَبَقتْ ظهور مختلف الآلام والمخاوف والتغيرات السلبية، وأشكال الموت التي عُرف بها الإنسان لاحقاً!

وهي عبارة عن نص أدبي وجودي إنساني خالد بالفعل، في مضمونه وفكرته سومري المنشأ، حتى الآن سبق ظهور التوراة..

فـ (دلمون) هي أرض الخلود، ولكن كيف تكون هذه؟

في دلمون لا ينعق الغراب الأسود،

ولا يصيح طير الـ «أندّو» ولا يصرخ

ولا يفترس الأسد،

والذئب لا يفترس الحمل،

ولم يعرفوا الكلب المتوحش الذي يفترس الجدي،

ولم يعرفوا ... الذي يفترس الغلة،

ولم توجد الأرملة،

والطير في الأعالي،

والحماسة لا تحنى رأسها،

وما من أرمد يتشكى ويقول «عيني مريضة»

ولا مصدوع يقول «في رأسي مرض الصداع»

وعجوز «دلمون» لا تقول أنا عجوز

«ولا يقول الشيخ: أنا شيخ طاعن في السن»

«والعذراء لا تستحم ولا يصيب الماء الرائق في المدينة»

«ومن عبر نهر (الموت) لا يتفوه ويقول..»

«والكهنة النائحون لا يحومون حوله»

والمنشد لا يعول بالرثاء»

«وفي طرف المدينة لا ينوح أو يندب»[8].

هذا الوصف الدقيق للجنة، يفصح في مضمونه، عن رقي فكري عالي المستوى، وعن تقدم في التفكير، من خلال علاقة الإنسان مع الهيئة التي يعيش فيها، إذ ليس بإمكان أي كان، أن يذكر الحيوانات تلك، إلاّ ويكون عاينها، أو يكون مسكوناً بظلالها، ومحمولاً بآثارها، ثم وضع لها وعنها نماذج أولية بدئية، تختلف عنها كلياً، حيث تكون مجردة من كل صنوف الافتراس والعداوات، وكذلك هناك معاناة ومعرفة لكل أشكال التغير السلبي، وخاصة الشيخوخة وبشكل أخص: الموت، ولو لم يكن هناك وعي جلي، لتلك المتغيرات، لما كان هناك تصور نقيض لها، لقد أراد الخلود كرفض للموت بالمقابل!

وربما كان مثل هذا الإجراء حنيناً إلى الأصول، سيكولوجياً وميثولوجياً، حنين يتجذر في المعاش الطبيعي، حيث البراءة تستمر رغم قدم البقاء، بقصد خلق، أو إيجاد حافز قوي، وناهض باستمرار في الداخل، لجعل الماضي المتصور، أو المفترض فردوسياً حقيقة مرغوبة، والرغبة واقعة مشهود لها، تتأسس بالمضي قدماً نحوها، في ندائها المستقبلي.

وثمة محاولة متصاعدة لتصحيح ما اعتبر خطأ تاريخياً مرتكباً من قبل الإنسان الأول، بحيث أن جريرته طاولت كل من جاء بعده (إثم الخطيئة الأولى). وذلك بالالتفاف على ذلك التاريخ، أو جعل التاريخ هذا جديداً بحمل اسم الإنسان، أي بأنسنة الفردوس تماماً! وليست أنسنة الفردوس سوى المحاولة الأكثر جرأة، وعظمة، وخطورة كذلك، لتحرير التاريخ ذاته من ربقة الماورائي. وحتى لو كان الفردوس مسمى باسم الإلهي، فإن الرغبة في دخوله، والخلود فيه، هي مسعى نفسي لتأليه الإنسان، أن يكون بجواره، وفي الفردوس، وكأن الفعل هو عنصر تحريض رئيس هنا، على ذلك. وبما أن الإنسان مخلوق، فثمة احتجاج على عملية الخلق هذه، على نسبية الحضور في التاريخ، ومناهضة للمقدر عليه ومحاججة، بقصد تخليد الإنسان، إذ ما معنى أن يُخلق، ومن ثم يموت وينتهي أمره؟ ويظهر أن هناك اختلافاً بيناً في ثقافات الشعوب، وداخلها، أو فيما بينها حول مفهوم الموت، وما يليه، إن كل ثقافة تعكس تاريخاً، وهذا التاريخ بدوره يفصح عن معايشة مميزة مع البيئة والعالم المحيط، والعلاقات مع الآخرين، ومع ما هو غيبي.

فالسومريون، من بين الشعوب المميزة بحضارتهم وثقافتهم، ولهم تصور مختلف عن العالم والموت وما يلي الموت: (ولم تكن فكرة الجنة والنار والنعيم الدائم والعذاب المخلد، قد استقرت بعد في عقولهم، ولم يكونوا يتقدمون بالصلاة والقربان طمعاً «في الحياة الخالدة» بل كانوا يتقدمون بهما في النعم المادية الملموسة في الحياة الدنيا)[٩].

أتراهم كانوا ينطلقون من ألق حضارتهم، ويعتمدون عليها، فهي وحدها القادرة على جعلهم مثالاً لغيرهم، ومثالاً على الخلود؟

لقد رأينا فيما سبق، ذلك التذكير بماضٍ ذهبي، وهنا ثمة تركيز

على حياة تكون وحدها المنشودة، وكأن اعتقادهم بما حققوه من قوة وبأس ممتلك لديهم، وصيت في الجوار، وما أبدعوه من روائع مادية ومعنوية، هو الذي أوصلهم إلى مثل هذه النتيجة!

ويبدو أننا سنكون مثاليين إذا اعتقدنا أن فكرة وجود عالم ما بعد الموت، كانت حقيقة لازمت التفكير الإنساني منذ أقدم العصور، لقد تطورت، وتطلب وعيها واستيعابها كواقعة ذهنية ونفسية زماناً طويلاً، وحتى كمعتقد يساوَم عليه، في إطار العلاقات الاجتماعية، سواء أكان ذلك مع الخصوم، أم مع الأنصار، وخاصة إذا علمنا أن حياة ما بعد الموت، هي الأطول، وهي الباقية!

هذا ما يمكننا استنتاجه في مشهد دراماتيكي بابلي لاحقاً ـ وعلى لسان «تابي ـ أتول ـ انليل» أحد حكام (نبور):

من الذي يدرك إرادة آلهة السماء!

إن تصاريف الإله كلها غموض ـ فمن ذا الذي يدركها؟

إن من كان بالأمس حياً أصبح اليوم ميتاً،

وما هي إلاّ لحظة حتى تتقسمه الغموم، ويتحطم قلبه فجأة،

فهو يغني ويلعب لحظة،

وما هي إلاّ طرفة عين حتى يندب حظه كالمحزون..

لقد لفَّني الهم كأنه شبكة

تتطلع عيناي ولكنهما لا تبصران..

وأذناي مفتوحتان ولكنهما لا تسمعان..

وقد سقط الدنس على عورتي،

وهاجم الغدد التي في أحشائي..

وأظلم من الموت جسمي كله..

يطاردني المطارد طوال النهار..

ولا يترك لي بالليل لحظة أتنفس فيها[١٠].. الخ.

ويتضح من هذا المقطع، كيف أن مفهوم الموت كان معاناة واقعية ونفسية وذهنية معاً، وأن الحياة هي الفكرة الأكثر إغراء، وحضوراً في ذهن البابلي لاحقاً، كما في ملحمة (جلجامش)، ولا شيء غير الحياة:

أي جلجميش: لم هذا الجري في جميع الجهات؟

إن الحياة التي تسعى لها لن تجدها أبداً.

إن الآلهة حين خلقت بني الإنسان قدّرت الموت على بني الإنسان،

واحتفظت بالحياة في أيديها،

أي جلجميش، املأ بطنك،

وكن مَرِحاً بالنهار وبالليل،

بالنهار وبالليل كن مبتهجاً راضياً!

وطهر ثيابك.

واغسل رأسك، اغتسل بالماء!

وألق بالك إلى الصغير الذي يمسك بيدك

واستمتع بالزوجة التي تضمها إلى صدرك[١١].

ولكن يظهر أن الخلود كان يقتصر بصورة رئيسة على ما هو حياتي هنا، أما مرحلة ما بعد الموت، فثمة عالم آخر، لا يطمئن عليه، ويتضح ذلك من خلال الاهتمام بالموت كفكرة وكوظيفة وكرمز، ـ مراسم الدفن ـ فـ«نبوخذنصر» مثلاً، يطلب من «نبو» الحياة

الخالدة، والنسل الكافي والبقاء الدائم للعرش والحكم الطويل[١٢]، لقد كان الخوف من الآلهة، سبباً في عدم الاطمئنان على مرحلة ما بعد الموت تماماً!

بينما نجد الوضع مختلفاً عند المصريين، فالبيئة كان لها دور كبير في تطور النظرة إلى العالم، وفي تصور العالم اللاحق على الموت، وحقيقة الدين. (وكان أهم ما يميز هذا الدين توكيده فكرة الخلود. فالمصريون يعتقدون أنه إذا أمكن أن يحيا أو زير النيل، ويحيا النبات كله، بعد موتهما، فإن في مقدور الإنسان أيضاً أن يعود إلى الحياة بعد موته، وكان بقاء أجسام الموتى سليمة بصورة تسترعي النظر في أرض مصر الجافة مما ساعد على تثبيت هذه العقيدة، التي ظلت مسيطرة على الديانة المصرية آلاف السنين، والتي انتقلت منهم إلى الدين المسيحي)[١٣]. ويظهر لنا واضحاً أن مفهوم الخلود يتمحور على مركزية في تصور الكون، وتواصل مع محور معتقدي، فالشمس التي لعبت دوراً كبيراً، في ديانة (اخناتون) التوحيدية، ساهمت كثيراً في بلورة التصور المذكور، إضافة إلى النيل، الذي أخصب الفكرة هذه، فالخلود هو حقيقة واحدة، وهي حقيقة لا تستوعب إلاّ باعتبارها معطاة ألوهياً (إله واحد)، ومهيأة واقعياً بالمقابل!

ويظهر أن أكمل الديانات غير المعترف بها (سماوياً) كما يبدو، والتي بيّنت وإلى حد كبير مفهوم الخلود، وموقع الإنسان كونياً، هي الزردشتية، وهي تتمثل في شخص إله الخير أو النور (أهورا ـ مزدا) أو الإله الحكيم، وتعني كلمة الزردشتية كردياً (وهذه من اللغات الهند وأوروبية): السهل الكبير، أو الحقل الكبير، فقد كان هناك تركيز على عالم ما بعد الموت، وهو أشد الخفايا كلها رهبة،

جحيم، وأعراف، وجنة. وكان لا بد لأرواح الموتى بأجمعها أن تجتاز قنطرة تصفى فيها، تجتازها الأرواح الطيبة فتصل في جانبها الثاني إلى «مسكن الفناء» حيث تلقاها وترحب بها «فتاة عذراء ذات قوة وبهاء، وصدر ناهد مليء»، وهناك تعيش مع أهورا ـ مزدا، سعيدة إلى أبد الدهر[١٤]، طبعاً سوف نتلمس هذا الثالوث اللاحق على الموت، وهو يتضح بجلاء، في التراث المسيحي، وكما جاء في (الكوميديا الإلهية)، حيث (الجحيم، فالمطهر، فالفردوس).

فالزردشتية تبرز كأثر في الأديان اللاحقة السماوية، وخاصة في مفهومي الثواب والعقاب، ومن المفيد أن نذكر أن التأثير الزردشتي تشعّب لاحقاً في التراث الرافديني فالمصري، وبعد في الفكر الفلسفي الإغريقي، من خلال مركزية الإله ومكافأته ومعاقبته لعباده، وتبرز الديانة اليهودية ذاتها رافدينية ـ فيما بعد ـ في مضمونها، حيث الرهان على الحياة، ومصرية توحيدية، في مَحْوَرة الإله فيها، حيث الرب إله إسرائيل، أو رب اليهود الأوحد، الذي يمنحهم كل شيء، ويفضلهم على الجميع.

وفي (الفيدا) الهندية، نجد «ياما» أول إنسان يموت، ثم يصبح إله الموتى، ويبجّل فيها، فقد (ارتحل إلى السموات العلى فوقنا ليشق الطريق للكثيرين، إنه أول من وجد لنا مكاناً نستقر فيه ولا يمكن أن نخسره)[١٥]، والبوذية ذاتها، تعتبر العالم الذي نعيشه وهمياً، ويبرز ذلك أكثر، كلما ازددنا اقتراباً من ضفة العالم الآخر، حيث (تحقيق الانعتاق التام)[١٦]، والصينيون أنفسهم يؤمنون بقوة بالبقاء بعد الموت[١٧].

وبوسعنا تلمس الدين الشنتوي الياباني ديناً خاصاً قومياً، وهو يعتبر أرض اليابان في عمومها مقدسة، ومركز العالم المنظور[١٨]، فكأنها

أرض الخلود، وفي التعاليم الزردشتية، صاحب الأعمال الخيرة، يرتع في نور لا ينتهي، في النعيم)[١٩].

وبوسعنا العثور على خلود الروح، لدى شعوب أخرى، بل وجماعات محدودة، مثل (قبيلة «قيذا» في سيلان، التي اعترفت باحتمال وجود الآلهة وخلود الروح)[٢٠]، ومن المؤكد أن التاريخ يحتفظ بسواها، في اعتقادها بفكرة الخلود الروحي بعد الموت!

فثمة وعي مصيري، كان يُشعر الإنسان بوضعه المأساوي، بحياته المؤقتة والفانية، وبأشكال موته المختلفة، وقد أدى ذلك إلى بلورة تصورات مختلفة عن عالم ما بعد الموت. رغم الخوف الذي يتخلل ذلك، فإمكانية التصديق الكلي على ذلك لم تكن بالأمر السهل، لأن ليس هناك ما يقطع الشك باليقين في مصير مأساوي كهذا، فثمة أدلة، ولكنها ظنية، وإذا كان هناك أدلة عقلية، باعتبارها قطعية، فهي تبدو في حقيقتها وضعاً جرى أو تمّ القبول به، لتخفيف وطأة المصير المأساوي، أي المآل الذي تؤول إليه نهاية حكاية الكائن البشري... كما جاء في مقطع تراجيدي مصري، قديم، حول ذلك، رغم معرفة أن هناك خلوداً للروح، ولكن كيف؟

(لقد سمعت أقوال (الحكيمين القديمين) امحوتب وحرديف، اللذين يردد الناس عباراتهما، ولكن أين أماكنهما (الآن). لقد سقطت جدرانهما وزالت أماكنهما، وكأنها لم تكن، (ومن ثم): وما من أحد يعود من هناك ليخبرنا عن حالهما، ليخبرنا عن مشاعرهما، ليطمئن قلوبنا إلى أن نذهب نحن أيضاً إلى المكان الذي قد ذهبا إليه (وكذلك): امرحوا ولا ترهقوا النفس! هل للإنسان أن يأخذ شيئاً مما اقتناه معه؟ وهل عاد إلينا واحد من الراحلين؟)[٢١].

وهذا يعني أن تصور الموت والعالم الذي يليه هو موقف منه، وكلما تلمسنا أنسنة لهذا العالم، كلما اكتشفنا حرصاً في الإنسان على ضرورة وجود مرحلة حياتية ثانية تلي الموت. وفي ضوء ذلك يكون الخوف على المصير التراجيدي لحياة الإنسان الأولى، عاملاً مؤثراً في إيجاد عالم لا خوف فيه، أو ينتفي فيه كل شكل من أشكاله. ولسوف نكون خادعين أنفسنا إذا اعتقدنا، بسهولة أن افتراض وجود حياة أخرى بعد الموت، كان حقيقة سلَّم بها من قبل بني البشر، ربما يكون الاعتقاد شيئاً، والممارسة هنا شيئاً آخر، تفضح المعتقد، كما كان يُمارَس وكما يمارَس الآن نفسه، فالإنسان لا يستسلم بسهولة للفناء بعد حياة قصيرة جداً، وهي حياة، لا يكاد يتقن لغة التعامل معها، ويستوعبها، ولو بصورة نسبية، حتى يفاجئه الموت، ولعل الدارس لتاريخ الإنسان سوف يرى أن الموت لم يكن قضية مصيرية عند كل الشعوب، وأن عنصر الخوف كان دافعاً وحيداً عند أخرى، للاعتقاد بوجود عالم آخر بعد الموت، حيث صورت الحياة على أكثر من صعيد شراً ينبغي التخلص منه، وفُلسفت مكوناته[٢٢].

وما يؤكد هذا التصور الافتراضي حول الموت، وما يليه من تحولات، والاعتقادات التي تشكلت في الذاكرة الجمعية البشرية، هو وجود هذه المآسي الكبرى التي شهدتها وتشهدها البشرية جمعاء، والكوارث التي هي من صنعها، وأشكال الحروب الجماعية والقتل المختلفة ـ حتى الآن ـ في مختلف مناطق العالم، بل في أكثر المناطق اعتقاداً بالموت كحقيقة وبالثواب والعقاب، (فيما يسمى بالشرق خاصة)، والتبريرات المقدمة، هي من باب الالتفاف على حقيقة المعتقد الديني ذاته، فالتمسك بالحياة، ومركزة الشخصية في حضورها الجنسي والطائفي وغير ذلك، واقعة معلومة، وحقيقة

معاشة هنا وهناك! حتى من قبل أكثر أولئك الذين يركزون على مقولة (كل من عليها فان)، وأن الموت حق، وأن النار حق، وأن الجنة حق، دون التزام فعْلي بذلك!

وفي كل حال، يظل التمسك بحياة أخرى، حقيقة نفسية، حقيقة يمنّي الإنسان نفسه بها، لئلا يشعر بعبثية حياته على أكثر من صعيد لدى الكثيرين، والواقع المعاش يظل المحرض الأول لتجاوز الموت، بل الدافع الأكبر للتفكير، في ما يمكن استثماره لصالح الإنسان.

وفي ضوء ذلك لا تعود المقارنة، على صعيد رقي الوعي وتقدمه، بين إنسان الأمس، هذا الذي يقال عنه: مبدع الأساطير، وإنسان اليوم، مبتكر النظريات والقوانين العلمية والنظم الوضعية، لا تعود ممكنة أو جائزة، إنها مقارنة جائزة فقط بين كيفية الاستجابة لتحديات البيئة والواقع، وطبيعة الاستجابة تلك، فما كتب بوصفه أسطورة (اليوم)، لم يكن سوى استجابة متعددة العناصر، والقوى، لا تزال تثير فينا كل ما هو عجيب وخلاب، وهي مبعث التقدير، حيث فكرة الفردوس الذي يعني النعيم الكامل هي المحور الأعظمي لفكر الإنسانية. وقيمة كل فكرة، هي في تعددية عناصرها، ودلالاتها ومعانيها، فقراءة نص أسطوري (حسب تسميتنا اليوم)، كأسطورة التكوين السومرية مثلاً، تكشف عن رؤى متعددة الجوانب، فهي ليست نصاً أحادي البعد، إنما هي قراءة حياتية بكل غموضها وجلائها، فثمة اندماج بالكون، ومعايشة متنوعة للحياة، ولهذا يكون النص سومرياً، ويمكن القول إن قراءة أي نص اليوم (علمياً كان أم أدبياً أو غيره) لا تهبنا متعة مقابلة. لقد كان إنسان (الأمس) حاضراً بكليته في الكون، فالمقارنة إذاً يجب أن تتناول مدى تأثير كل نص في تاريخه من ناحية، وحقيقة كل نص

إنسانياً، من ناحية أخرى، وقدرة كل نص على الاستمرار محتفظاً بمعناه متجدداً من ناحية ثالثة! لقد رأى إنسان الأمس مستقبله في ماضيه الذي تخيله وتصوره: فردوسياً، ليحاول الرجوع إليه باستمرار، وليعاين كل خطوة يخطوها إلى الأمام، مقارناً النتائج المترتبة عليها، بنموذج في الذهن في الماضي!

والتصور الأفلاطوني لمكان دلموني، لاحق على أسطورة (دلمون) الأقدم منه بزمن طويل، ولا يستبعد تأثره بالموروث السومري، الرافديني، ليس الفردوسي فقط، بل كل ما يتعلق بالطقوس والأساطير الرئيسة هناك. فالإنسان الرافديني ـ يبدو ـ أنه عاش ما نسميه اليوم بالأسطورة اليوم (وهي كانت إبداعه وحقيقة تفكيره وتصوره لما حوله ولنفسه) مندمجاً معها، وفيها بكل مشاعره وأفكاره. كان هي ذاتها. وهكذا كانت (فلسفته) الطبيعية الكونية. أما مع «أفلاطون» فقد فلسفها، لأنه استطاع معاينتها منفصلاً عنها بجلاء! فهو يركز على الحركة الدائرية لخلق الكون، على البداية الفردوسية لخلق الإنسان، حيث شعر الشيوخ بأن الأبيض ينقلب أسود، ولم يكن ثمة حيوانات متوحشة ولا عداوة فيما بين الحيوانات. ولم يكن عند الرجال في ذلك الزمان نساء ولا أولاد (وعند خروجهم من الأرض، يعودون جميعاً إلى الحياة، ولا يذكرون شيئاً من أحوالهم في وجودهم السابق، الأشجار تعطي ثمرها في وفرة، وينامون على الأرض عراة، إذ لا يحتاجون إلى أسرّة، لاعتدال السنة[٢٣].

والجدير بالذكر أن «أفلاطون» افترض وجود الإنسان الفردوسي الأول، وهو يدب على أربع، جامعاً في ذاته بين الذكر والأنثى، وبعد أن تمّ فصلهما عن بعضهما بعضاً، فقد شكلا كائنين خطرين

على الآلهة، إذ لم يكونا يموتان. تغيرت الحياة فيهما، فاشتعلت الرغبة في كل منهما، في أن يلتحما من جديد، وذلك عن طريق الحب، فالحب هو رغبة في الأبدية، هو عودة إلى الفردوس الأولى، حين الجماع، إذ يتوحدان، (ولكنها ـ كما يبدو ـ لحظة لذة، إذ سرعان ما يشعر كل منهما بضعفه، وبفقدانه للأبدية تلك)، ولكن الرغبة بدورها لا تنمحي (إذا كان علينا أن نمجد الإله الذي يحقق لنا كل هذا فلنوجه مدحنا إذاً إلى الحب، فالحب وحده هو الذي يحقق لنا السعادة في هذه الحياة الدنيا، لأنه يرشدنا إلى من هو قريب منا، مرتبط بنا وهو الحب الذي يعيدنا إلى حياتنا الأولى فتندمل جروحنا، وتتم سعادتنا إن نحن أرضينا آلهة السماء بسلوكنا القويم وخلقنا الرضي)[٢٤].

المعادلة هنا واضحة في مضمونها، فالخوف من الفناء، يدفع بالإنسان للجوء إلى خالقه، لكي يعيده إلى حياته الأولى، حيث كان يعيش دون خوف من فناء، والحب هو وصول إلى الخالق، ومن ثم هو رغبة ماورائية لتحقيق عملية الاتصال، وامتلاك الخلود.. ولكن الذي يمكننا قوله إثر ما تقدم حتى الآن، هو أنه لم يكن هناك ما يثبت لأيٍّ كان أن البداية البشرية، بداية خلق الإنسان كانت فردوسية! فلا أحد رأى الفردوس، أو كان من (سكانه)، ولم يترك هذا الفردوس المفترض أثراً دالاً عليه[٢٥]. لكن الذاكرة الجماعية تتواصل معه، لكي تؤكد لذاتها، أن هناك معنى لوجوه الإنسان في خلقه، وهو معنى يستحق تقديراً، وفي أن يتعزّى الإنسان من خلاله!

وما يقوله الباحث الكبير في الأديان، وهو «مرسيا إلياد» يفيدنا هنا (إن العالم الذي يحيط بنا، العالم الذي مدَّنته يد الإنسان، لا

يكتسب شرعية أخرى غير الشرعية، التي ترتد إلى النموذج فوق الأرضي الذي جاء هذا العالم على مثاله)[٢٦].

إنه قول لاحق على ما سبق ذكره، وهو أن ما أبدعته المخيلة البشرية، وما أرّخت به وله ماضياً، وفي ضوء ذلك، مما تميز به سلوك الإنسان على الصعيد الطقوسي السنوي بصورة مستمرة، من خلال ما يسمى بـ (أسطورة العود الأبدي)، حيث يحتفل بخلق الإنسان والطبيعة في بداية كل ربيع، أو في فترة زمنية محددة من كل عام... الخ، يدخل في إطار بحث الإنسان عن معنى لحياته، عن تنظيم لها ـ كما ذكرنا ـ وهو معنى يُراد له أن يكون وفق ما يرغب فيه، ووفق ما يتمنى أن يكون معبراً عن تمايز له، فثمة ألوهية منشودة في هذا (المقام). وصحيح أن الخلود مصادر منه، إلاّ أنه يسعى طوال تاريخه الطويل إلى محاولة تأكيد وجوده (معناه) باعتباره متمايزاً، حراً، أبدياً كذلك. وهذه الأبدية تتأتى في طريقتين:

١ ـ في محاولته إضفاء معنى عبثي على الحياة. فثمة خلود سلبي في ذلك، فالإنسان حين يرفض وجود حياة بعد الموت، إنما يؤكد على لاجدوى الحياة (يحضرنا هنا مثال «البيركامو» خاصة)، هذه العبثية من ناحية تقطع الطريق على الخالق نفسه، الذي يعلمنا بوجودها، ولكن الانقطاع في الحياة دافع لدى الإنسان لكي يمانع ذلك، ويستغني عنه تماماً، ومن ناحية ثانية ثمة تأليه مختلف على وجود الإنسان، حتى لو كانت ألوهيته متقطعة، نسبية، فالإنسان مخلوق تعيس، شقي، لكنه إله الأرض، وسيد المخلوقات عليها، كما يبدو.

٢ ـ وفي محاولته التمني بوجود حياة بعد الموت، هي الرئيسة،

فبجهده يجتهد، لعله يكون من الفائزين بها، في الجنة طبعاً. إنها حياة تكون تحت إشراف. هناك سلطة إلّهية مطلقة هي التي تخطط لكل شيء حتى أنه هو نفسه يكون عنصراً من عناصر نظام الخالق!

في التصورين (الطريقين) ثمة أبوية كونية، من حيث تجذر سلطتها في كل ما يمس الخلق، فسواء كان الإنسان محظوظاً (يفوز بالجنة)، أو شقياً، يقدّر عليه دخول النار (يخلد فيها)، ففي الحالتين يبرز الدور الإلهي المطلق، بمثابة دور الأب بالمعنى الروحي، إنه يقدّر ويكافىء مَنْ أحسن في حياته، بمعنى من أخلص له عبودية، فيدخله الجنة ويخلده فيها، (لاحظ العلاقة بين دخل وخلّد، وما في ذلك الانغماس في (الآخر)، حيث يكون الاختفاء في الباطن، وهذا يذكرنا بمفهوم الجنة ـ كما سنرى ـ فهي من الخفاء)، وهو (أي الإله) يحاسب ويعاقب المسيء في حياته، بمعنى من لم يلتزم بوصاياه، رفض الانصياع له، والطاعة، فيدخله النار ويخلده فيها بدوره، فالأب هنا يكافىء ويعاقب، وهي فكرة في مطلقيتها تظهر امتداداً لفكرة الأب بكل دلالاتها الواقعية، ورمزيتها في الحكم والإشراف والتسلط والنعمة والنقمة. إن وجود نموذج فوق أرضي جاء هذا العالم على مثاله، تصور مأخوذ من الممارسة الطقوسية للبشرية جمعاء، وإن اختلفت اللغات، وأشكال التعبير، لكن محاولة إعادة الخلق طقوسياً، نابعة من طريقة تنظيمية، ما لبثت أن تحولت بفعل الممارسة، وعلى مر السنين إلى معتقد. فالطبيعة في امتدادها الجغرافي، وفي تجليها التضاريسي، علمت الإنسان كيف يقلّدها في تجددها فصولياً (فصل الربيع خاصة)، وهو في ما أدرك، فيما بعد، كيف يمكنه إخضاع منطق (أمه، معلمته الطبيعة) المنطق البشري، وفي الوقت نفسه يظل في (حضنها) محتوى داخلها!

وهذا السلوك لا زال مستمراً إلى اليوم، وفي مختلف مناطق العالم، حيث لكل فصل ميزته ومكانته، ويتواصل الإنسان، مع تصور معتقدي، يسعى إلى تحقيق المشروع الفردوسي، من خلاله. فسواء كان البحث عن فردوس ضائع، هو الذي يميز سلوكه، أو لإيجاده، فهو في مختلف الحالات يرفض الموت مجاناً، حتى لو كان فكره عدمياً، حيث تكمن محاولته هنا، في نبذ فكرة الفردوس بالمعنى الإلهي الغيبي، ليؤسس فردوسه الأرضي، ولو على صعيد الذات تاريخياً، وهو إذ ينطلق من تصور كهذا، فعلى أساس يقين داخلي، إذ يبرز الخلود مختلفاً، من خلال ذلك التلاحم الصيروري بين البشرية جمعاء. فكل إنسان استمرار لغيره ولاحق عليه، فثمة محاولة إضفاء المعقولية الإنسانية على لامعقولية المعاش، حين تبدو الأشياء في وضع غير مفهوم عقلياً، ونشدان للنظام في الكون كما تقول الأم لابنتها في مسرحية (سوء تفاهم) لـ «ألبير كامو»: (لكن العالم هذا هو نفسه غير معقول، وبوسعي قول ذلك بجلاء، لأنني قد ذقت فيه كل شيء، من لحظة الولادة حتى الموت)[٢٧].

لقد فشلت كل محاولات البحث عن الخلود، وعن الفردوس، الذي يبقى حياً، وكما يريد الإنسان، من قبل (جلجامش) الذي عاش قبل أكثر من أربعة آلاف عام. كما تحدثت عنه ملحمة جلجامش، في مصدرها السومري الآكادي البابلي حتى الآن.

فقد ووجه بفكرة الموت، وعلم أن الخلود للآلهة، مذ خلقت البشر، والموت من نصيب الإنسان، ويبقى الرمز المتمثل في (أوتنا ـ بشتم) الخالد، الذي بقي بعد الطوفان، فقد دلّ «جلجامش» على وردة الحياة (وهي محاولة ممسرحة لكي يرى الإنسان ويدرك أن لا أمل أخيراً في ما يطلب ويتمنى)، ولكنه فشل في الحفاظ عليها[٢٨]،

ليؤكد بذلك عدم جدوى تحقيق الخلود على الأرض. فالإنسان المكوّن من عناصر مادية يصعب عليها الصمود في وجه المتغيرات، وهي كامنة فيها، والإنسان عصي على الحياة، وسهل امتلاكه من قبل الموت. والملحمة كلها عبارة عن درس (هو الأول والأخير) لإعلامه ما يجب استيعابه في حياته، ولا بد هنا من العودة إلى نموذج سابق، هو نفسه مفترض؛ فالبشرية تبدو في ملاحظتها لسلوكها، لوجودها المادي، لحياتها، كما تتجلى بداياتها المعلومة لدينا حتى الآن، اعتقدت، ولا زالت تعتقد، أن ثمة خطأً قاتلاً قد وقع، أخرجها من الفردوس المذكور، خطأ هو محاولة مكْرية ليس إلاّ، وذلك في ضوء عذاباتها، وإدراكها لفظائع ما يُرتكب في حياتها، وما يقع لها، دون توقع، وفي كل آن وحين!

إن الفردوس هو نموذج يبحث عنه، لحث الإنسان على التحكم بذاته، فربما تستعاد البداية هنا، وإذا كان الموت حقيقة طبيعية لا مهرب منها في حياة الإنسان، فإن الحقيقة هذه لا تنعزل عن موقف الإنسان منه، إنه يرتقي إلى تصور مفهومي ثقافي: قلباً وقالباً، فالإنسان لا يموت ميتة نهائية بقدر ما يموت ليحيا حياة أكثر ديمومة ونقاء ومتعة. ولهذا كان الفردوس نفسه قائماً كتصور دال على الموقف تجاه الموت. وعندما يقول أحد المهتمين بالثقافة الإنسانية، وهو (يوليوس ليبس) ما يناقض ذلك، وهو أن البدائيين كانوا يرون أنفسهم (دائماً محاطين بالآثار التي يتركها الموت الذي يتجلى واضحاً أكثر منه في عالم الحضارة، وأنهم ينتزعون جزءاً رئيسياً من عماد بقائهم من خلال قتل الحيوانات، إلاّ أن حقيقة أن الموت سيطاولهم يوماً لا تبدو لهم كإحدى المعطيات المنطقية للطبيعة. فالإنسان البدائي غير مقتنع بحقيقة الموت)[٢٩]، فإن ما يذكره

لاحقاً يوضح حقيقة قوله، وهو (غالباً ما يتصور الإنسان وجود مكان معين يتابع فيه الأموات بقاءهم بالأسلوب نفسه الذي على الأرض وجميع الشعوب تدفن موتاها بطريقة تتوافق كل التوافق مع هذه التصورات)، ويذكر أمثلة، منها (ففي تسمانيا واستراليا كان الموتى يحرقون، يحرقون على كومات من الحطب أو يدفنون في قبور... ويعرف في جزيرة سان كريستوبال واحد وعشرون نوعاً من أنواع الدفن، بدءاً من الدفن في الأرض إلى الدفن في البحر وفي شقوق الصخور، وعلى الشجر وعلى السقالات أو في أكياس، حتى الحرق والتحنيط)(٣٠).

فالموت هو تصور قبل كل شيء، بل هو الحقيقة الوحيدة التي تكون مفترضة، والتي يكون الواقع والبيئة دعامة فعلية لها. فالدفن في الأرض، هو الإيمان بأن الموت حق أرضي، والعودة إليها، هي عودة إلى الرحم، إلى حيث كانت البداية مادية، والدفن في البحر، ليس سوى تصور بدوره، حيث يظهر البحر في حقيقته، المجال الأرحب الذي يمكنه استقبال الإنسان وقد توفي، فالعنصر المائي مكوّن رئيس في تشكيل حقيقته إنساناً، والدفن في شقوق الصخور، هو ذاته قائم على افتراض أن عالم الصخور هو الذي يمكنه بقسوته وصلابته أن يستقبل الإنسان ويحميه وهو ميت، فثمة أرواحية واضحة هنا، أو نزوع طوطمي، وهكذا يمكننا المضي مع أنواع الدفن الأخرى في دلالاتها الرمزية.

إن الحياة والموت يمتزجان هنا، والموت هو وجه آخر للحياة، بل هو الوجه الأكثر بروزاً ومهابة وإثارة، حيث يعبر كل شكل من أشكال الموت عن موقف معتقدي من الحياة، فالموت هو ذاته حياة بطريقة ما، ما دام يمثل معبراً نحو حياة أخرى، وإن مغايرة للحياة المعاشة

الآن. ويتجلى الخلود بأكثر من طريقة، إذ الخلود هو نفسه تصور معتقدي مميز، وثقافة تؤرّخ بالزمان والمكان والمجتمع، لا بل والطائفة والجماعة، وحتى الفئة المذهبية كذلك. فالديانات الأرواحية، حيث الطبيعة كلها مسكونة بالأرواح، تمتلك الطبيعة والكائنات فيها وعليها، فيكون التناسخ وما شابه، استمراراً للحياة، ولكن بصورة أخرى، إذ إن لكل إنسان حسابه المختلف عن سواه، وذلك لاختلاف طبيعة معتقده، ومدى إيمانه به، الذي يحدد مصيره. إن أي مكان يمكن للمرء العيش فيه هانئاً، هو الخلود بعينه! وكل مكان يوفر للمرء ما يريحه، يمكن التنقيب فيه، وإظهار السبب الذي يجعله جنة، أو مكان خلود له، فالمكان لا ينفصل عن القيمة المعنوية والمادية لذلك التي تضاف إليه، ولا عن التصور الجمالي الذي يتجلى به، ليكون معتبراً، ومأخوذاً به، مقدساً!

فالذي يدفن في شقوق الصخور، يفسّر ـ كما رأينا ـ بالمفهوم الأرواحي، وهو أن هناك حضوراً للروح فيها، هي التي تحافظ عليه. الصخرة قاسية، ولكنها بالمقابل قادرة على صد الخطر، وعلى إبقاء المكان أكثر فأكثر، كما هو، عصياً على التغير، بل يكون المكان الصخري علامة تاريخية، قابلاً للانتقال من عصر لآخر، محافظاً على الروح المدفونة داخله، مخلصة لحقيقته أكثر (أي كمدى ومجال)! وهكذا يكون الموقف المختلف من خلال امتداد الروح في الشجر، فالشجرة تعزز فكرة الخلود من خلال صفة الخصوبة فيها، واستمرارها أكثر! أما في حالة الحرق، فإنها تفسّر من خلال مفهوم النار كقوة روحية شفافة هي التي تمنح روح الميت خلوداً..

(ولا شك أن مشهد موت الإنسان وانتقاله المفاجىء من كائن مدرك واعٍ إلى جثة ساكنة وشيء قابل للتعفن كان قد أصاب

الناس بالدهشة منذ العصر الموستيري الذي شهدنا فيه مع إنسان النياندرتال أول محاولات الدفن الإرادي[٣١]، كما يقول «فروبليش».

لكن الدهشة إذا كانت تعبيراً في بدايتها عن اللامتوقع، عن المفاجىء والمخيف، فهي سرعان ما تتحول في السلوك، وعلى صعيد اللغة (هذه القوة البشرية المتميزة التي استطاع الإنسان بها تحقيق خلود معنوي، على صعيد المادة، فأبقى اسمه عبر الأجيال اللاحقة، وعلى صعيد المعنى، حيث منح اسمه ذاك دلالة وقيمة كونيتين، وهذا هو العمق المتجلي واللامحدود لإمكاناته في النهاية)، إلى علاقة تآلف. فالموت صار مألوفاً، بل صار مطلوباً، ما دام الخلود يأتي في عقبه، وهذا يذكرنا بما قاله «أفلاطون» على لسان «سقراط» في محاورته (الدفاع): (إنه مستعد أن يموت عشر ميتات، إذا كان سيلاقي الدّيانين الحق، جنباً إلى جنب مع أناس مثل هوميروس وهزيود في الحياة الثانية)، ويضيف: إن السعادة هناك تفوق الوصف، وأن الموتى خالدون مدى الدهر)[٣٢].

وهذا المعنى ـ ربما ـ نتلمسه في قول «الجنيد» الصوفي الإسلامي لاحقاً (من كان حياته بنفسه يكون مماته بذهاب روحه، فتصعب عليه ومن كان حياته بربه فإنه ينتقل من حياة الطبع إلى حياة الأصل، وهي الحياة على الحقيقة)[٣٣].

وفي «ابن الحلاج» صاحب المذهب الصوفي الحلولي، ثمة عمق وجدي، وتوق إلى (الآخر)، يتميز به عن كل ما عداه. ألم يبلغْ به تطرفه في رفضه لكل ما يحيط به، وهو يسوء في نظره، واشتياقه إلى من يعتبره العزاء والأمل، درجة، تجلى هو والله في واحد حباً؟!

كما في قوله هذا:

ارجــعْ إلــى الــلــه إن الـغــايــة الــلــهُ
فــــلا إلـــه، إذا بـــالـــغـــت إلا هُـــو
وإنــــه لمع الخَلْـــق الـــذيـــن هُـــمُ
فــي الميـم والـعـين، والـتـقـديـس مـعـنـاه
مـعـنـاه فـي شـفـتـي مـن حـل مـنـعـقـداً
عــن الـتـهـجـي إلـى خـلـق بـه فـاهــو
فـإن تـشــكَّ فـدبّـرْ قـول صـاحـبـكـم
حـتـى يـقـول بـنـفـي الـشـك: هـذا هـو
فـالميـم يـفـتـح أعـلاه وأسـفـلـه
والـعـين يـفـتـح أقـصـاه وأدنـاه[٣٤]

ولعل أولئك الذين يراهنون عليه، ويرون في المرحلة اللاحقة عليه: الحقيقة الحقة لوجودهم، كأنهم يقولون: نحن نحيا فنموت، لنحيا خالدين أبداً: أخياراً وأشراراً، وفي ضوء ذلك، يذكر «فرويليش»، وهو يتحدث عن (ديانات الأرواح الوثنية في أفريقيا السوداء)، مؤكداً ما ذهبنا إلى التصريح به! (فالإنسان قد تقبل إذن منذ أمد طويل أن الموت ليس هو النهاية وإنما هو عبور، وإن المتوفّين، كانوا يعيشون حياة أخرى في عالم آخر لا يرونه، وإنما هو قريب، وإن الاتصال موجود دائماً بين الأحياء والأموات، وأن العرافين يمكنهم أن يروهم وبعض الاختصاصيين يستطيعون أن يعرفوا رغباتهم أو أن يتلقوا رسائلهم)[٣٥].

ومفهوم العبور هو بدوره قديم جداً، يرينا العلاقة القائمة بين الإنسان الميت وأعماله، فالذي يموت وهو صالح يكون عبوره سهلاً، بعكس الطالح الذي يصعب عبوره إلى أرض الخلود، وهذا يذكرنا بالصراط المستقيم إسلامياً لاحقاً.

العبور هو ولادة ماورائية، يصعب الحديث عنها، واستيعابها كحقيقة، وكيف يمكن أن تكون حقيقة العبور لاحقاً، فالحضور المادي فينا، يقف حائلاً بيننا وبين إمكانية (القفز) إلى ذلك العالم المستقبلي المتصور. هي ولادة سهلة، أو صعبة حسب ما يتميز به الإنسان سلوكياً. إن ذلك يتعلق بالاستعداد النفسي، فالذي يموت وهو مدرك لحقيقته، ولأبعاد شخصيته، وكيف كانت علاقاته مع الآخرين: إيجابياً، لن يجد مشقة في الوصول إلى تلك المرحلة، ولا يعيش خوفاً نفسياً من ذلك، بعكس من تكون علاقاته سيئة مع غيره، إن المطهر يلعب دوراً كبيراً في هذا المجال، حيث يحال الإنسان إثر موته إلى عالم يتطهر فيه من كل لوثة، وحيث يهيأ لعالم الروح النقية اللامادية. أليس هذا هو المعني به، في (الباجافادجيتا): (أولئك المنعمون بالخير يحتلون الدرجات العليا، وأولئك المرتبطون بالطاقة يحتلون الدرجات الوسطى، أما أصحاب الظلام فهم في الدرك الأسفل)[٣٦]؟ فالعلاقة ترتهن للمادي، أو تساويه أو تتجاوزه!

وهو المعني به في (انجيل بوذا): (الذين لا يهتمون بما للعالم يخلدون براحتهم الأبدية، وأما الراغبون في العالم فآلاماً يجنون)[٣٧]!

إنه حديث عن العبور ودلالاته، وكيفية تعرض الجسد في ماديته لحالات تتوافق والنزوع الروحي فيه، وهو نفسه يذكرنا، بالموتين في المسيحية: موت جسدي وموت أبدي، وكيف (أن الموت الجسدي لا يعد شيئاً إذا قيس بفظاعة ما تعانيه النفس المنفية من حضرة الله)[٣٨]. إنها مقارنة بين وضعيتين للجسد، وضعية تحرره من ربقة المادي فيه، وانتقاله السريع إلى الجنة، ووضعية استعباده مادياً،

حيث العبور الصعب، ومن ثم الانتقال يكون صوب الجحيم، وبقاء النفس معذّبة بماديتها، فالعبور يظهر هنا (مدققاً) في المادي تماماً، فكلما زادت وطأته على الجسد، تلوثت النفس، وكان أقرب إلى النار (الجحيم) لماذا؟ الإجابة تبدو سهلة من وجهة نظرنا، لأن النار المادية لا تأتي سوى على المادي. وبما أن النفس استسلمت للجسد في أدنى وظائفه قيمة، في غريزيتها، فهي بذلك تخلت عن المعنوي (الإلهي) فيها، وهذا يعني أن العبور، كمرحلة، كمسافة، يدفع بالجسد صوب مثيله (النار)، والجسد في ضوء ذلك يتعرض للسع النار، لأن ثمة تجاوباً بين المادي فيه، والنفس هنا هي وحدها التي تشعر بفظاعة الألم، وتدرك لحظتها أية جريرة ارتكبتها، وهي هنا تكون خلاف المعنوي/ الروحي ـ فالفردوسي مجال لسكنى الروح، ومهوى الإله، والنور المنبثق منه وفيه ذاتي، إلهي، مقدس، وهناك تصورات مختلفة، وغنية في آن، تركز كلها على عالم ما وراء الموت الأغنى من عالم الإنسان الحي الفاني، والمؤقت، بل هو عالم ليس سوى جسر عبور للآخر اللامحدود اللامتناهي والدائم.

فـ (في الميثولوجيا الإيرانية، يستعار جسر قنوات لكي يعبره الأموات في رحلتهم بعد الموت: عَرْضه تسعة رماح للصالحين، لكنه يضيق على الفجار حتى يصبح مثل «حد السكين»، تحت جسر «قنوات» ينفتح ثقب عميق من جهنم. وعلى هذا الجسر أيضاً يعبر الصوفيون في رحلتهم الوجدية إلى السماء، وتكشف لنا رؤيا القديس بولس عن جسر «رفيع كالشعر» يصل ما بين عالمنا والفردوس. إننا لنجد الصورة نفسها عند الكتاب والصوفيين العرب: الجسر «أرفع من الشعرة» ويصل الأرض بأقطار السماء والفردوس)[٣٩].

والحقيقة الجديرة بالتأمل، هي في المتمعن في طقوس الدفن (طقوس

الموت)، ومدى العناية بذلك، وحاله الرهبة التي تتلبس المشاركين في هذه الطقوس، يكتشف مدى الأهمية الكبرى المعطاة للموت، ولما يليه بصورة خاصة. وكذلك البعد الرمزي، في العلاقة المذكورة، والتفاوتات الموجودة بين الأموات، من خلال العناية بهم. ومثالنا في ذلك المصريون القدماء، فالأهرامات ليست تمجيداً للحياة، إنما هي تقريظ للموت وتعظيم له. والفراعنة الذين كانوا يموتون، ثم تُوسّع قبورهم، ويوضع إلى جانبهم الطعام، ويدفن معهم من يخدمهم من العبيد (وهم أحياء)، كل ذلك كان يعبّر عن تصور ثقافي للموت (والذين عاشوا مرة في هذه الحياة قد «جددوا» حياتهم في حياة أخرى فيما بعد القبر، وأنهم ما زالوا يعيشون. وأنهم سوف يظلون يعيشون حتى لا يبقى ثمة زمان)[٤٠].

وهكذا هي حال عليّة القوم، في بابل القديمة، حيث يبرز الموت (طبقياً) بالمعنى التفاوتي الاجتماعي القيمي، فقد (كان الملوك عادة يدفنون باحتفالات مهيبة ويسجون في توابيت كبيرة داخل أقبية بجدران حجرية، حيث السكون الأبدي)[٤١].

ثمة ما يمكن قوله، بخصوص هذه العلاقة مع الموت، وبهذه الطريقة وسواها، وهو أن الإنسان، وانطلاقاً من لاشعوره، يسعى إلى التأثير في نظام الموت نفسه، إلى خلخلة ناموسه الطبيعي، فالموت واقعة طبيعية، وحدث طبيعي يتكرر باستمرار، والإنسان مشمول به، ويظهر التصرف معه مضاداً لتلك الواقعة ونظامها الصارم، ولذلك الحدث وحقيقته المرة، إنه تصرف ثقافي، وكأن الإنسان يحاول تأكيد ذاته حتى في وجه محدث الموت، أنّى كان، إنه خلود هنا، ولو كان من خلال الموت، عندما يهتم بأمره، وهذا يبيّن لنا العناد البشري في التمييز عن بقية الكائنات الأخرى، في حالة الموت،

وكبرياء الإنسان، في مراسم الدفن لإعطاء قيمة مغايرة لذاته، وثمة نظام إذاً جارٍ العمل به: قولاً وعملاً، يخص الموت، كحضور دائم في ذات الإنسان، ومبثوث في كينونته، ويلح عليه باستمرار، ويهدده في كل آن وحين، بحيث يغدو كل فعل يقام به، وقول يتفوه به في خدمته. ووفقاً لهذا التصور، كانت اللغة الملاذ الآمن له، ليعبر من خلالها عما يريد، بخصوص الموقف التراجيدي من الموت، وبخصوص حالة الرعب التي تتملكه، وكذلك الخشية والقلق الماورائيان، وهو يتصور كيف يموت، وكيف يمكنه الحلول في القبر، أو ماذا سيحل به في إثر الموت، وأي خلود يكون بانتظاره، حتى لو كان محدثاً لنظام خاص به، من خلال مراسم الدفن وسواها. فاللغة إذاً صراع ضد الموت تماماً هنا، بل لقد استطاع الإنسان استحداث آليات دفاعية عن نفسه، وأساليب منطقية لتأكيد ذاته في مواجهة منغّصات عديدة تستهدف - بصورة مباشرة وغير مباشرة - النيل منه، ومن خلال اللغة بالذات، وعن طريق الكتابة، ليعبّر بها عن كل ما يعيشه من هواجس وانفعالات ومشاعر ووجدانات، وليلبي بذلك في أعماقه النفسية، نداء السرمدي والخلود بالاعتماد على الخيال، والخيال الرمزي بالذات، فالرمز يظهر (كتجديد للتوازن الحياتي الذي تتحكم به مهارة الموت)[٤٢]، كما يرى «جيلبر دوران».

ووفقاً لما تقدم، يغدو الكون مستوعباً، بل مملوكاً نفسه باللغة، وبالرمز، الذي يكون لغة وغيرها، فالإنسان كائن يعيش بالرمز وفيه، ويتعامل به في علاقاته مع الآخرين، ومع البيئة، وينتج رموزاً من رموز، ويوسع فيها ويغنيها معنىً، إنه خلود آخر ينبني هنا! فإذا كانت الطبيعة تعج بالكائنات من كل جنس ولون، بكائنات معلومة ومجهولة، ومتفاوتة الأشكال والأصوات والحركات،

وبالمتغيرات الدائمة، وهذا ما أربك الإنسان فعلاً، في ملاحظاته، ومعايشاته لها، فإن المتمعن في علاقاته هذه معها، وما تميز به من طقوس وممارسات يومية، وتأريخ لأحداث، وتأطير لعلاقات، والقيام بأعمال مختلفة، وتميزه بإبداعات نظرية وعملية.. الخ. إن كل ذلك يكشف أرضية التحدي التي وقف عليها ويقف عليها إلى الآن، لكي يؤجل في نفسه ما هو فان، بآثاره الدالة عليه، وكأن الإنسان الذي خلق ضعيفاً، كبر لكي يكون قوياً، ومات ليكون خالداً، بالمخلفات الناطقة باسمه المخلّدة له.

رغم أننا لو دققنا في حقيقة العلاقة بين ما يعيشه الإنسان في واقعه اليومي، وما يفكر فيه بما يتجاوز اليومي والحياتي، ويتوجه صوب (الآخر)، أو نحو ما وراء الحياة، حيث ينبني كل شيء على تصور افتراضي ـ كما ذكرنا ـ وفي إطار المعاش النفسي كذلك، لرأينا أن الإنسان لم يبدع في كل الرموز الدالة عليه، بل لم يحاول أنسنة ذاته، أو بناء الإنسان في ذاته، ومن ثم التحضير للعالم الآخر، وهو يفكر فيه، ويتصور الجنة والجحيم كمقابلين متضادين تماماً، لِما هو معاش في حياته، وبصورة نسبية طبعاً، إنه لم يمارس كل ذلك، إلاّ أنه تلمس في ذلك ما لا مهرب منه، ولكي يوجد حلولاً للحياة في مشاكلها المختلفة، لا قدرة له عليها، إلاّ بحيلة مبتكرة تماماً، وهو ينزع نحو حلول افتراضية لتلك المشاكل لاحقاً ـ وعلى أكثر من صعيد ـ ويغدو الخلود في الجنة كذلك، رغبة في تجاوز المحدود، وخوفاً من النسبي في الحياة، فلا أحد اشتهى الموت إلاّ حين تلمّس في الحياة ما يثقل عليه ويؤلمه بعنف، ولأنه اتخذ من الموت ومن عالم ما وراء الموت (ما يشبه البازار)، لغة لتوطين المعذبين والمسحوقين فيها، أو للنيل من ممارسي العنف كما تصورهم وصورهم. ولكي يقنع نفسه، ويري الآخرين، أن ليس هناك ما

يذهب سدى، فكل شيء بحسبان، إن خوفه من الموت هو الذي حبَّبه إليه مرغماً! وما يقوم به هو محاولة لتلطيف مناخ الرعب الذي يعيشه ما ورائياً. وكأن آثاره الناطقة باسمه هي إمكان عزاء له، فيما لا عزاء له فيه فعلاً! والطبيعة التي تُظهر ما عليها، من كائنات، وبها تكون حوادث ووقائع، هي ذاتها التي تزيلها، مختلفة من مكان لآخر.

فالمصريون أوجدوا الأهرامات ليعبروا بها ومن خلالها عن خلودهم، في بيئة شبه مستقرة، كانت الشمس تلعب الدور المؤثر الأكبر في حياة أولئك، ومن هنا كان مفهوم التوحيد ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أو الديانة التوحيدية (فالطبيعة تبدو لأهل مصر كنظام مستقر ما التغيرات فيه إلاّ سطحية لا خطورة لها، أو أنها تحقيق في الزمن، لما هو مقدّر منذ بداية الدهر، أما في أرض الرافدين فإن مجمع الآلهة يعين بشراً فانياً لحكم الناس، وللمجمع أن يحجب عنه البركة الإلهية في أي وقت يشاء)[٤٣].

ولهذا شهدت بلاد ما بين النهرين تغيرات متواصلة، أو حالات عدم استقرار على الصعيد الطبيعي (فيضانات مستمرة، كوارث طبيعية مختلفة)، والسياسي: قيام دول وظهور نظم، وسقوط أخرى، غير أن العنف كان يشكل علامة فارقة لأغلبها، والبحث عن عالم بديل «فردوسي»، كان يتأثر بالطبيعة الموجودة، والنصوص الأسطورية التي عجت بها المنطقة الرافدينية، وهي متعددة اللغات (ويمكن القول إن كل شعب كان يحاول الإعلاء من شأنه، وعن أن لغته هي أكمل اللغات وأقدسها، وأن المكان الذي يستوطنه هو أطهر وأروع الأمكنة)، وحملت آثار شعوب عديدة ومختلفة في جنسياتها، أبرزت فراديس مختلفة، متقاربة تكويناً، تماماً!

ولعل الحوادث التي شهدتها منطقة (العراق) لاحقاً، حتى في ظل الإسلام، والتغيرات التي أثرت في الإسلام سلوكاً، وإبداع تصورات، ونظم سياسية، ومذاهب: تفسيراً وتأويلاً، واللااستقرار المستمر لكل ذلك ـ حتى الآن ـ كل ذلك يفصح من ناحية عن وجود قوة مهيبة، تتمثل في إله كان في الأحداث التي جرت، والحوادث التي وقعت (وربما كان هذا الاعتقاد لا زال يشغل الكثيرين من سكان المنطقة تلك، ومن يفكّر فيها)، هو إله مستبد وعادل في آن: غفور رحيم ورهيب، يعذب ويكافىء، يحيي ويميت[٤٤]... الخ. هو إله يكون أقرب من التحكم والهيبة، الذي يعاود الظهور مهدداً (أبناءه البشر)، أو خلقه بين الحين والآخر بكارثة أو حدث مروّع، ليشكل المحرك الرئيس للمخيلة الجماعية، والمؤثر الأكبر في اللغة، ومن ناحية ثانية، عن ذلك الحنين الملح إلى فردوس، ينعم فيه المرء براحة تامة، بعد مواجهته لمعاناة قاسية، ومعايشته لأهوال ومصاعب شتى، فالإنسان ـ كما يبدو ـ خلق ليجرّب عليه رغم أنفه! إن عنف البيئة، وعنف الموت بالمقابل، وفي ظل الأول، خلق حالة تحدٌّ عند الإنسان، ببحثه عن خلوده. وفي ضوء ذلك، لا يمكن الفصل بين بدايات الكون ونهاياته، أو بدايات الخلق ونهاياته، أو ما سماه «إلياد» بـ (الاسكاتولوجيا والكوسموغونيا)، وهو يتحدث عن الإنسان بعامة، حين يكون منظماً للحياة رغم شهادته بفنائه، فيذكر أنه (منذ قرون، كان الـ «غواراني» يبحثون عن الفردوس الأرضي، منتشرين وراقصين، كانوا أعادوا تقويم أسطورة «نهاية العالم» وجعلوها جزءاً من ميثولوجيا ألفية)، ويظهر التصور العالمي للفردوس لاحقاً بعد فقده، عند مختلف الشعوب، في إيران والهند والإغريق، وفي اليهودية والمسيحية (هذا الفردوس الأرضي لن يحل به دمار بعد ذلك، ولن

تكون له نهاية)، ومفهوم الألْفية المتداول عن التصور المسيحي لنهاية العالم السعيدة، له علاقة مباشرة بموضوعنا، رغم أن هناك من حارب هذا المفهوم المسيحي من داخل المسيحية الرسمية في الأمبراطورية الرومانية[٤٥].. الخ.

وتبدو اليهودية منقذة، عبر «دانيال» في (سفره)، وكل من يكون معه مآله الحياة الأبدية، ومن يكون ضده مآله العار والازدراء الأبدي[٤٦]، وهذا ما دفع ويدفع اليهودي إلى التمايز عن الآخرين، ما يجعل «يهوه» الرب اليهودي مرغوباً فيه، ويؤمن به[٤٧].

ويعلمنا «متى» بدوره عن الموتى الذين يقومون، والفقراء الذين يبشرون[٤٨]، فثمة خلود في هذا الإطار، فملكوت السموات، هي مأوى المسيح وأمه «مريم العذراء»، فالبتول بدورها انتقلت إلى السماء، في المعتقد المسيحي[٤٩].

والنهايات السعيدة للمصير البشري لاحقاً تحولت إلى معتقد مساوَم عليه: سياسياً وفكرياً ومذهبياً، من خلال تصور مركزي. فثمة قائد، زعيم كاريزمي، يقدم نفسه بوصفه المهدي المنتظر، بألقابه المباشرة، أو غير المباشرة، أو سياسي يقود حركة ذات مضمون معتقدي، تُعتبر مدشّنة، لتلبية رغبات البشرية جمعاء، متجاوزة حدودها الضيقة. وبغض النظر عن جوهر هذه الحركة، فهي تعلن عن نفسها استثناء كونياً، هي وحدها القادرة على تدشين الفردوس الكوني.

وهي ظاهرة رافقت البشرية في مختلف مراحلها، وعصورها التاريخية، ومختلف المجتمعات والجماعات البشرية: قديماً وحديثاً، فالخلود دائماً يمنح لجماعة ما، في الغالب الأعم، أكثر من بقية الجماعات الأخرى، وهي مجتمعة، وهي قد تكون فئوية، أو

مذهبية، أو طائفية، أو نخبوية، أو عرضية، أو جنسية، وذلك في مختلف الديانات، والمذاهب الدينية، وبدرجات متفاوتة.. وثمة أقنية إعلامية ودعائية متنوعة تساهم في بلورة ذاكرة موجهة، وثقافة معمَّمة، وصفوة مختارة في هذا المجال.

إذا كان الفردوس في حقيقته، مبتغىً بشرياً، وعالماً مأمولاً، أو غاية مقصودة، فإن الجدير بالذكر هو أنه يختلف في تصوره الهندسي، وفي جملة علامات فارقة تميزه حسب الرغبة والداخلين إليه.

إنه من ناحية يعلمنا تاريخياً، أن ليس هناك جماعة مستثناة من هذا الحلم الكوني، من هذا العالم السعيد البهيج المبهج بإطلاق، وأن ليس بإمكان أي كان إدعاء امتلاك الفردوس إثر ذلك، من حيث الأسبقية التاريخية زمنياً، أو ما نسميه بـ (احتكاره)، فلكل شعب فردوسه هو المعني به أولاً، وهو الذي يقدمه نموذجاً كونياً لا مثيل له، وهو من ناحية أخرى، برينا إلى أي مدى، تمّ تجيير الفردوس كمفهوم ديني وثقافي، وتمّ تسخيره في خدمة أهداف عملية. لقد أدخل به ساحة رهانات معتقدية، وصار مجالاً خصباً لمراهنات، وساحة صراعات جمة لكسب الأنصار، والتمييز الفكراني بين الموالين والمناوئين، ولإضفاء قيمة معنوية رمزية معتبرة، على مغذّي ذلك، حيث يُعتبرون هنا مالكي مفاتيح الجنة والنار، وسدنتهما معاً!

أسوق هنا مثالين يؤكدان ـ من وجهة نظري ـ هذا التوجه المركزي، بخصوص مفهوم الجنة، والخلود فيها، على الصعيد الثقافي الأثني خاصة، وكيف أن البشرية في وحدة منبتها لما تزل شيعاً، وأجناساً، وأعراقاً، صيرت متفاوتة القيمة والمكانة في الحياة والموت وما بعد الموت والمثال الأول مأخوذ من الإتنولوجي

«شتراوس» وهو يتحدث عن هذه المركزانية المذكورة، حيث يركز على ذلك الجهل البسيط جداً لشعب تجاه سواه، أو جماعة تجاه أخرى، (ففي أرخبيل الأنتيل، وبعد سنوات من اكتشاف أميركا، حين كان الإسبان برسلون لجان استقصاء للبحث عما إذا كان الأهالي يملكون أرواحاً، كان هؤلاء الأهالي يحاولون تغطيس بعض الأسرى البيض في الماء ليتحققوا بواسطة مراقبة مطولة مما إذا كانت جثتهم عرضة للتفسخ)[٥٠]، ثم يعلّق بقوله: (عندما ننكر الإنسانية على أولئك الذين يبدون أكثر ممثليها «توحشاً» أو «همجية» لا نفعل شيئاً سوى استعارة أحد مواقفها النموذجية، الهمجي هو أولاً، الإنسان الذي يعتقد بالهمجية)[٥١].

والمثال الثاني مأخوذ من «حسن قبيسي» وهو عن نظرة كل شعب إلى نفسه، وهو مثالية، وإلى غيره وهو دونية. فالمعتبرون بدائيين، يعتبرون (أي هؤلاء) أنفسهم (الطيبين) أو (الكاملين)، وسواهم (خبثاء) أو (أشراراً) وينتهي ذلك (بالايديولوجيا النازية التي جعلت للبشرية سلماً يتربع على قمته العنصر الجرماني، ويقبع في أدناه العرب واليهود، مروراً بحضارة الرومان الذين لم يروا في الشعوب الأخرى إلاّ «الهمج» (لي سوفاج)، واليونان الذين لم يروا فيهم إلاّ البرابرة (لي باربار)، ناهيك باليهود (الذين زعموا أنهم «شعب الله المختار»، وبالمسيحيين الذين رفعوا شعار «لا خلاص خارج الكنيسة»، وبالمسلمين الذين جعلوا أنفسهم «خير أمة أرسلت للناس»)[٥٢].

ذلك هو الافتئات الأخلاقي القيمي الذي يوجه البشرية على أكثر من صعيد، ويضعها في جزر منغلقة، تحت راية المعتقد المركزاني!

وكل ذلك يعبر من ناحية أخرى، عن أن ليس هناك شعباً ما، ليس

لديه تصور عن الجنة، وفق مقاييس خاصة به ثقافة وتكويناً! وهذا يعني أنه في ضوء ذلك يستحيل البعد الجغرافي والبيئة الثقافية، والموقف الاجتماعي، والتاريخي من الجنة.

إن الجنة بالمفهوم الزرادشتي، تبرز وفق التصور المعتقدي للديانة الزرادشتية، حيث النار مقدسة، نظراً لأهميتها، والنور يكون معبوداً، والإزيديون يتحركون في ظلها فـ (لا لش) مكانهم المقدس كردياً، هو حجّهم كذلك (إن اللالش أقدس نقطة على وجه الأرض). وهذا يذكرنا بموقف كل شعب من المكان الذي يستوطنه باعتباره المكان الذي لا مكان سواه قيمة وأهمية، (ملاحظة من: ا. محمود)، ويقال بأنه هو الجنة على وجه الأرض، لأن اللالش المقدس (اللالش النوراني) في السماء واقعة مباشرة على (اللالش الأرضي)(٥٣).

وأسطورة (دلمون) المذكورة المدشنة الأعظم للجنة في تصورها العجائبي، تغدو من خلال التمعين فيها، الإطار الأكثر إثارة للجنة لاحقاً، من ناحية العلامات الفارقة التي تميزها في المنطقة، وخاصة في (التوراة)، هذه التي تشكل المدار الأرحب لأكثر التصورات والمعتقدات تجاوباً مع نداء الإنسان مع الغيبي، بشكل ينسجم - صياغة وبنية - مع المسار المعتقدي لها، حيث تكون (الكتاب المقدس) لشعب سمي بـ (شعب الله المختار)، وتكون الجنة جنته من ناحية، وهو أهل لها كذلك، وهنا تكون اللغة العبرية، هي لغة الرب يهوه، حامي (الشعب المختار) من ناحية أخرى! ثمة نصوص أخرى، تشكل مرجعاً ثميناً لفهم العمق المعنوي، والانبناء العجائبي للقرآن في حديثنا عن الجنة، ثمة تناص عجائبي، يندرج من المعاش وينتهي في المتصور. فالقرآن يجب ما قبله، وهناك أمثلة متعددة

متنوعة تصف الجنة في حراكها العجائبي، وكيف يكون السلام المطلق والراحة المطلقة مميّزين لها:

فيسكن الذئب مع الخروف
ويربض النمر مع الجدي
والعجل والشبل والمسمّن معاً،
وصبي صغير يسوقها
والبقرة والدبة ترعيان
تربض أولادهما معاً
والأسد كالبقر يأكل تبناً
ويلعب الرضيع على سرب الصل
ويمد العظيم يده على حجر الأفعوان
لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي
لأن الأرض تمتلىء من معرفة الرب
كما تغطي المياه البحر(٥٤).

وكما ذكرنا تبشرنا المسيحية بالكنز الحقيقي الذي يكون السماء حيث السلام المستتب(٥٥).

من خلال ما تقدم، تتجلى الجنة من المواضيع الأكثر تحريكاً وتحريضاً للإنسان في بحثه عن معنى وجوده، وسؤاله الرئيس عن موقعه في الكون، وعما وراء الكون، وعن البدايات المفترضة، والنهايات المفترضة بشرياً.

لقد أراد أن يكون خالقاً، من نمط ممتاز، وهو يؤرخ لبدايات لم يعاينها، ليتأكد مما يقوله، لكنه استطاع أن يقول كلمته، ليكون

لحياته معنى، ويكون هو مرآة تاريخية لذاته قدر المستطاع، متمعناً في آثاره، وأن يكتب عن نهايات لم يرها، ليمكنه التواصل مع ذاته، ووجوده في الكون، ثم يكون الإسلام في تجليه الكوني مختتم الأديان في مفهومها، فيؤسس لعلاقات كونية، ويخطط بدوره لجنة وفق تصورات معبرة عنه ـ تلك هي جغرافية الملذات في الجنة الإسلامية ـ فكيف هي هذه الجغرافية الملذاتية إذاً؟

الهوامش

(١) Bataille, George: La Litérature et Le Mal (Édition, Gallimard, Paris, 1957), p. 24.

فروم، أريش: الحكايات والأساطير والأحلام، ترجمة د. صلاح حاتم (دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ١٩٩٠)، ص ١١.

(٢) لا يمكن تجاهل أهمية كتاب الأدب والشر لـ «جورج باتاي» حول ذلك، وهو يصور ـ برعب ـ ومن منظور فرويدي جديد، حقيقة الشر في الأدب، ومن خلال رموز أدبية معروفة، مثل (بودلير، بروست، كافكا رجينيه... الخ).

(٣) انظر حول ذلك في: المصدر نفسه: La Littérature et Le Mal.

(٤) Aveline, Claude: Avec toi-même etc. (Mercvre de France, 1963), p. 21.

(٥) فرويد، سيغموند: في المصدر نفسه، ص٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧) برجر، جون، وجهات في النظر، ترجمة فواز طرابلسي (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، ١٩٩٠)، ط ١، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٨) انظر «صموئيل كريمر» من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة أحمد فخري (مكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت)، ص ٢٤٥، والفراغات الموجودة في النص، هي في الأصل هكذا، حيث تركت فارغة، لأنها لم تكن مقروءة، كما أوردها «كريمر» نفسه.

(٩) انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود (جامعة الدول العربية)، ط ٥، ج ٢، ص ٣٠، ولتعميق هذا المفهوم، انظر ما كتبه د. علي زيعور

في: **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعي في الذات العربية** (دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧)، الفصل الرابع، «وظائف الكرامة. أواليات دفاعية لاواعية في الشخصية الصوفية»، ص ١١١ - ١٦٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٢) كلينكل، د. ايفلين - براندت: **رحلة إلى بابل القديمة**، ترجمة د. زهدي الداودي (دار الجليل، دمشق، ١٩٨٤)، ص ١٤٩.

(١٣) ديورانت، ول: في المصدر نفسه، ص ١٦٢، وكذلك (ديانة اخناتون) في: **Les 100 Evénements qui on changé le monde** (مائة حدث غيّرت العالم) (service, Genève, 1974), V2, pp. 37-43. و«أديب صعب»: **الأديان الحية: نشوؤها وتطورها** (دار النهار، بيروت، ١٩٩٣)، ط ١، ص ٢٠.

(١٤) ديورانت، ول: في المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(١٥) صعب، أديب: في المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٠، وحول مميزات الدين في الشرق، وما يتعلق بالعالم الآخر، انظر أيضاً «جون كولر»: «الفكر الشرقي القديم»، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، في: **عالم المعرفة**، الكويت، العدد ١٩٩، (١٩٩٥).

(٢٠) ديورانت، ول: المصدر نفسه، ج ١ ص ٩٨.

(٢١) انظر «جون. ولسن» في **ما قبل الفلسفة**، مع آخرين، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا (المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨٠)، ط ٢، ص ١٢٤.

(٢٢) انظر حول علاقة الخوف بالدين «ديورانت» في: المصدر نفسه، ج ١ ص ٩٩، وما بعد، وحول مفهوم الشر بتعدد معانيه، أنظر: «أديب صعب» في: **المقدمة في فلسفة الدين** (دار النهار، بيروت، ١٩٩٤)، ص ١٩٩، وما بعد.

(٢٣) انظر حول ذلك: «مرسيا إلياد» **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة نهاد خياطة، (دار طلاس، دمشق، ١٩٨٧)، ص ٢١٣.

(٢٤) أفلاطون: **المأدبة: فلسفة الحياة**، ترجمة د. وليم الميري (دار المعارف، مصر، ١٩٧٠) ص ٤٨.

(٢٥) وهذا يذكرنا بعملية رفع الرجل نسبهُ إلى آدم، حيث «سئل مالك رحمه عن الرجل يرفع نسبهُ إلى آدم فكره ذلك وقال: من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل،

فأنكر ذلك وقال: ومن يخبره به؟». إنه تصور افتراضي إذاً، انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ١١ (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩)، ص ٥.

(٢٦) إلياد، مرسيا: **أسطورة العود الأبدي**، المصدر نفسه ص ٢٧.

(٢٧) Camus, Albert: **Le Malentendu** (Édition Gallimard, 1958), p. 236.

(٢٨) انظر حول ذلك «طه باقر» في **ملحمة جلجامش: أوديسة العراق الخالدة** (بغداد)، ص ١٠٢ - ١٠٣، وفي كتاب (**الجلوة المقدس للإزيدية**، لا وجود لمصادمة العوالم، انظر كتاب **الجلوة**، باللغة الكردية، والترجمة العربية، طبعة ألمانية، ص ١٦.

(٢٩) ليبس، يوليوس، **بدايات الثقافة الإنسانية**، ترجمة: كامل إسماعيل (منشورات وزارة الثقافة السوريه، دمشق، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٨.

(٣١) فرويليش، ج س، **ديانات الأرواح الوثنية في أفريقيا السوداء**، ترجمة أبو يوسف شلب الشام (دار المنارة، اللاذقية، سوريا، ١٩٨٨)، ص ٢١٥.

(٣٢) نقلاً عن «أديب صعب»، في: **المقدمة في فلسفة الدين**، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(٣٣) انظر «الراغب الأصبهاني» **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء** (منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د.ت) م:٢ ص ٤٩٧.

(٣٤) انظر «سامي مكارم» في: **الحلاج: في ما وراء المعنى والخط واللون** (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٨٩)، ص ١١٩.

(٣٥) فرويليش: في المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٣٦) انظر: د. شاكونتالا، راواشاستري: **الباجافادجيتا: الكتاب الهندي المقدس**، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد (دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٣).

(٣٧) انظر: **إنجيل بوذا**، عيسى سابا (مكتبة صادر، بيروت، ١٩٥٣)، ص ١٤٨.

(٣٨) جراهام، د. بلي: **سلام مع الله**، تعريب: نجيب جرجور (مركز المطبوعات المسيحية، بيروت، ١٩٥٣)، ص ٧٨.

(٣٩) إلياد، مرسيا: **المقدس والدنيوي**، ترجمة: نهاد خياطة (العربي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧)، ص ١٧٠.

(٤٠) بدج، واليس: **الديانة الفرعونية**، ترجمة: نهاد خياطة، (سومر، نيقوسيا، ١٩٨٦)، ص ١٦٧.

(٤١) كلينكل، د. إيفلين، **رحلة إلى بابل القديمة**، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٤٢) دوران، جيلبر: **الخيال الرمزي**، ترجمة علي المصري، (المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩١)، ص ١١٣.

(٤٣) انظر «فرانكفورت وآخرين» في: **ما قبل الفلسفة**، المصدر نفسه، ص ٢٦٦، وانظر ما كتبه «بدل فقير حجي» عن الموت ومفهومه، بشرياً، في مجلة (لالش) الأزيدية، الكردية، دهوك، شباط/ فبراير ١٩٩٥، ص ٥ ـ ٣٨، باللغة الكردية، فثمة تحليلات غنية حول هذا الموضوع، من منظور معتقدات المنطقة الرافدينية قديماً، باللجوء إلى المقارنات التاريخية.

(٤٤) انظر حول ذلك ما أمتعتنا به «الزه زابيرت» في كتابها الجميل، **رمز الراعي في بلاد الرافدين: ونشوء فكرة السلطة والملكية**، ترجمة: محمد وحيد خياطة (العربي، دمشق، ١٩٨٨).

(٤٥) انظر «مرسيا إلياد» **مظاهر الأسطورة**، ترجمة نهاد خياطة، (ولد كنعان، دمشق، ١٩٩١)، ص ٥٥ ـ ٧٢.

(٤٦) العهد القدي، سفر دانيال، الأصحاح الثاني عشر، دار الكتاب المقدس في العالم العربي.

(٤٧) انظر: م. ريجسكي، **أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية**، ترجمة: د. آمو يوسف (دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٣)، ص ٢٢٦.

(٤٨) إنجيل (متى)، فـــي **الكتاب المقدس** (منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت)، ص ٣٧.

(٤٩) انظر: **الموسوعة المريمية** للأب الدكتور متري هاجي اثناسيون، ١٩٨٢، ص ٣٣٦ ـ ٣٨٠.

(٥٠) ستروس، كلود ليفي: **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ترجمة د. مصطفى صالح (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٤٧٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(٥٢) انظر مقالة: **«التاريخ والعقل التقليدي»**، في مجلة **الفكر العربي**، العدد ٤٩، ١٩٨٧، ص ٢٠١٢.

(٥٣) انظر د. خلف الجراد: **اليزيدية واليزيديون** (دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ١٩٩٥)، ص ١١٩.

(٥٤) انظر: **العهد القديم**، سفر «اشعياء»، الإصحاح الحادي عشر.

(٥٥) انظر حول ذلك **إنجيل متى**، في المصدر نفسه، الفقرة الرابعة، ضمن **(الكتاب المقدس)**، الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل. المطبعة الكاثوليكية، ص ٢٢.

- ٢ -

الجنّات التي صارت
أثراً بعد عين

﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنّتان عن يمين وشمال
كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدةٌ طيبة ورب غفور﴾(*)

(*) قرآن كريم سورة سبأ، الآية ١٥.

١ ـ عميقاً صوب الأنفاق:

ثمة ملاحظة جديرة بالذكر، تتعلق بموقف الكثيرين منا، من الماضي، وخاصة حين يحاولون دراسته في صورة جزئية أو كلية، أو في مجال محدد، أو تحليل بعض جوانبه المميّزة له، أو القيام بقراءة معينة، ووفق منظور معلوم، مخطّط له منهجياً، وحتى (أيديولوجياً) أو معتقدياً، عند البعض، تتلخص في اعتبار الماضي (الذي هو مجال البحث والنظر)، يُرتقى به إلى مستوى الحاضر، أو الراهن، أو المعاش، فينظر في حراكه التاريخي، والاجتماعي، والثقافي، والنفسي، واللغوي، وتتم قراءته، وكأنه معادل لكل ما يعيشه ويفكر فيه، ويتصوره: قولاً وعملاً، دون إعطاء أي معنى للمسافة الزمنية الفاصلة بينهما! ونأمل ألا نكون متسرعين بهذا القول، الذي سيتوضح مفهوماً ومعنى ودلالة لاحقاً، وهو أن أحدهم عندما يسعى إلى التعرف على حقيقة ما يبحث فيه ماضياً،

فإنه بصورة رئيسة يكتفي بما جاء في نص ديني، أو فيما قاله كاتب معاصر له، دون مراعاة ما يتميز به كل منهما ـ هنا ـ فالنص الديني ليس واحداً، فثمة نص يُقدّم بوصفه نصاً مقدساً، يتهيأ لتفسيرات وتأويلات شتى، ولم يدوّن باعتباره وثيقة تاريخية محضة، أو مرجعاً اجتماعياً مدعماً بأرقام وأمثلة عيانية، أو مصدراً اقتصادياً، مبنياً على مدخلات ومخرجات رقمية، وتصفيات حسابية نهائية. وهناك نص يتحرك في ظله، يألفه، لا حق عليه (كالأحاديث النبوية بالنسبة لآيات أو سور القرآن)، هي ذاتها معلومة بتواريخها وأمكنتها، ورجالاتها المتفاوتين في أهميتهم، من حيث الثقة. وهناك الفقهاء الذين يعيشون مناخات مختلفة بدورهم، ولهم مواقفهم مما يجري. والكتّاب الآخرون المعبرون عن تاريخ، لا يمكنهم الخروج عليه، أو تجاهل القيمة التاريخية لما يكتبونه، وبلغة خاصة بهم، تُراعي طريقتها: دلالة ومعنى ورمزاً..

هكذا يظهر الماضي ضحية مزدجة: حين يُنظر إليه بوصفه الحاضر الذي كان ويكون، فيسقط مفهوم التغير في الحساب الزمني، وحين يلحق به الحاضر المعاش، فيفقد ماضيته، لأن ما كان ـ هنا ـ هو ما يكون، بوصفه استمراراً في اللاحق، وأن ما يكون هو الماضي الذي كان، وليس الذي يليه، ويكون بدوره ماضياً لما سيعقبه من تاريخ.

إننا لا نستطيع فهم الماضي، بل تصوراته وتخيلاته، ودلالاته الرمزية، وأبعاده الدينية المختلفة، والمحظورات التي تقاسمته في مسارات وبؤر ومناطق وجوانب مختلفة، وتجلياته ومحتجباته، وما جرت عقلنته، أو تقييمه بأقيسة مختلفة: فقهية وعقلية، وعلى أصعدة شتى.. الخ، إلاّ إذا اعتبرناه ماضياً ـ قدر المستطاع ـ فنحن

لا نستطيع الانفكاك عنه نهائياً، فنحن في الوقت الذي نتحدث فيه وعنه، يكون قاراً فينا، وعلى أكثر من صعيد ـ إنه ينطقُنا ـ بصورة ما لأسباب ثقافية وتربوية واجتماعية وقيمية وغيرها. أن نعي الماضي، هو أن ندركه تاريخاً كان، ونحن في موقع الـ (ما يكون) الـ (الكائن الآن)! وإذا كنا ندرس الماضي، فإن ما يجدر الاهتمام به، والانتباه إليه، هو أن هذا الماضي حاضر بالنسبة لذاته، فثمة ماض كامن فيه، وعصور تاريخية تراكمت وتشابكت في داخله. فليس هناك إذاً مجتمعات مسماة بـ (بدائية) بالمعنى القيمي والاجتماعي. إن (ماضيها قديم قدم ماضينا. إذ إنه يرقى إلى أصول البشر، لقد تعرضت في أثناء آلاف السنين إلى جميع أنواع التحولات ومرت في عهود من الأزمات والرخاء، وعرفت الحروب والهجرات والمغامرات. غير أنها تخصصت في سُبل غير السبل التي اخترناها. ربما بقيت، من بعض النواحي، قريبة من شروط العيش القديمة جداً، وهذا لا ينفي أنها تبتعد عنها، من نواحٍ أخرى، أكثر منا)[1].

في ضوء ذلك يمكننا التعامل مع ماضينا، وهو ثر، وغني في جملة موروثاته الحضارية، وتفاعلاته الثقافية، وحكاياته المختلفة. وإذا كانت المجتمعات المتميزة بالشفاهية، تتصف بقدرة هائلة على الاحتفاظ بماضيها، وكأنه حاضر باستمرار، بحيث يبرز الزمن ذا بعد واحد فيها، فإن الجدير ذكره، هو أن الذاكرة فيها ليست آلية، إنها تحوّر وتبدل وتغيّر فيما تنقله، وتحفظه، وتدركه، من موقع الثقافة التي تؤثر فيها. فالعمق الحيوي علامة فارقة لها، وإن بدت (على السطح) على وتيرة واحدة، ثابتة، لا تتغير وتظهر العِبرة (هذا المفهوم الأخلاقي) ميزة شديدة وقوية الحضور فيها. فثمة دروس للتاريخ المحفوظ، وفيه، وبه، وليس هناك ما لا يخضع للتفسير

وللتبرير، حتى يكون لكل ما يحفظ ويتم تداوله المنطق المعتبر، والسلطة المعنوية.

والصيغة الحكائية تبدو الإطار الأعظم لكل ما وصلنا عن الماضي العربي (ما قبل الإسلامي) خاصة، حتى القرآن نفسه يقدم بوصفه (ميتا حكاية) متشعبة، غني بدلالاتها وأبعادها الوظيفية، ورموزها، ومنظوماتها المنطقية والنفسية، وإن كانت السلطة المرجعية مختلفة كلياً، فهي (خوف بشرية)، ولكنها رغم ذلك تتطلب تصديقاً من البشر، ومعايشة بشرية، لإثبات وجودها. والمتمعن في آيات كثيرة، من القرآن، يتلمس مثل هذا الحضور الحكائي المذكور، المؤثّر حتى الآن[٢]، حيث تتجلى قطعية قيمية على أكثر من صعيد، لرسم انعطاف تاريخي، لا يكون الماضي سوى مجال للنظر، وأخذ العبر، لأن الإسلام هو الزمن المغاير والمستمر قيمة! والذي يحتفظ بأهميته وجدواه على الصعد كافة، إنه زمن يقدّم بوصفه الزمن المثالي (البداية والنهاية) في التاريخ وله!

ثمة إله واحد أحد، يهدد ويتوعد من ليس على صراطه المستقيم، إنه يذكّر بالماضي. إنه هنا المثل والأمثولة والمثال، في السلب والإيجاب.. ثمة كلمة جلية في المعاني الحافة بها، وفي أبعادها الوظيفية، وفي غائيتها الخلقية والخُلقية والخالقية كذلك. إنها كلمة (الهلاك)، إنها كلمة جملة، وكلمة عبارة، وكلمة حكاية، وكلمة تجسد تاريخاً، بل تواريخ، من خلال تجذراتها المكانية، وتموضعاتها الزمانية، تتوجه، وتغتني بالعظات، وتشكل الدرس الأول والأخير لمن يهمه مصيره (ليس المستقبلي البشري المحدود، بل والماورائي: ما بعد الموت)! إن الهلاك يشير إلى كل من تكون نهايته وخيمة ومخيفة ومدمرة، بعد استقرار وعمار وازدهار وتكافر[٣].

تتكرر كلمة (الهلاك) بصيغتها الماضية أكثر من ثلاثين مرة في القرآن، الماضي هو درس للحاضر، ومرآة مشاهدة لما يعقبه عند الضرورة، وبصيغة فعلية، فالحركة تؤكد فاعليتها، لتبرز، وتظل ماثلة في المخيلة الجماعية، مؤكدة القدرة اللامحدودة للإله الواحد الأحد هنا.

﴿ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض﴾[٤]

﴿وأنه أهلك عاداً الأولى﴾[٥].

﴿كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص﴾[٦].

﴿وكم من قرية أهلكناها﴾[٧].

﴿فكأيّن من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها﴾[٨].

أ ـ فعن الآية الأولى مثلاً نقرأ ما ذكره «الطبري»: يقول تعالى لنبيه محمد(ص) ﴿ألم ير هؤلاء المكذبون بآياتي الجاحدون نبوتك كثرة من أهلكت من قبلهم من القرون وهم الأمم التي وطأت البلاد والأرض وطأة لم أوطئها لهم وأعطيتهم فيها ما لم أعطهم﴾[٩].

ب ـ والآية الثالثة ـ هنا ـ كسابقتها، من حيث المعنى المراد، أو المنشود. فالذين أنكروا آياته، فتعرضوا لعقابه (فعجوا إلى ربهم وضجوا واستغاثوا بالتوبة إليه حين نزل بهم بأس الله وعاينوا عذابه فراراً من عقابه وهرباً من أليم عذابه ولات حين مناص يقول وليس ذلك حين فرار ولا هرب من العذاب بالتوبة)[١٠].

جـ ـ ولا تخرج الآية الرابعة بدورها، من حيث المعنى، عن سياق

بقية الآيات الأخرى، فهي بدورها تركز على ذلك العصيان الذي تميز به السابقون على قوم الرسول، فكان عقابهم وبيلاً، نتيجة عصيانهم المذكور[11].

لكن السؤال الذي يطرح هنا، من خلال ما تقدم، هو: ماذا وراء مثل هذه الآيات المتعلقة بالماضي، وهي عظتيه؟

«الطبري» المؤرخ، وعملاق التفسير، حقاً، في القرن الثالث، ومطلع الرابع الهجري، لم يتجاوز حدود المُعطى له ـ كما يبدو ـ أنه يفسّر، أي يتحرك في دائرة القول الديني، يشرع له، بما يمنحه مداً ومدداً وحضوراً معنوياً في التاريخ، هكذا يتجاوب مع تاريخه وعصره وثقافته، فهو يشرح الكلمة أو العبارة، ليسهل فهمها، ومن ثم يورد أحاديث وأقوالاً، لتعميق المعنى الديني، وتأهيل القول القرآني في التاريخ، ويذكر قصصاً وحكايات وأمثلة أخرى: شعرية وسواها، لإكساء المعنى بما هو مثرٍ له، وبما يمنحه ديمومة دلالية وجاذبية سلطة روحية أكثر. ثمة (طبقات) تاريخية تتوثب للظهور، حاملة معها ثقافاتها خلف كل آية، وتفسير لاحق، سبقت مجيء الإسلام. وثمة ثقافات متراكمة، ومتشابكة، وأشباح مذاهب، وأصداء ديانات قبل إسلامية، تبدو ناطقة ـ ولو بصمت ـ في حضور كل آية قرآنية، تتعلق بالماضي. وثمة (أجراس) معتقدات ترنُّ، لها قوة رنين لا تخفى، ونحن نقرأ الآيات المتعلقة بـ (أساطير الأولين)! باختصار ثمة جنات أخرى، تبدو مغيَّبة، بشرية الطابع، تؤكد الحضور الإنساني، وزخم معناه، على مر التاريخ!

إن الماضي السابق على ظهور الإسلام، يضج حقاً وفعلاً بالمعتقدات الدينية الكثيرة ـ ولولا أهميتها، وقيمتها، لما تلمسنا قوة حضورها قرآنياً! ثمة إشارات سريعة، وأسماء تثير فينا تساؤلات شتى، من

خلال لغة القرآن، ذات الدلالات الثرة، تقودنا نحو عوالم ساحرة، تعلمنا بجنات أخرى، ولكن بما أن البشر فانون، فيجب ألا تكون هناك جنات بالمقابل. ذلكم هو القرار الإلهي!

ما يمكننا قوله هنا، هو أن أسطورة (دلمون)، هي في حقيقتها جنة، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من هندسة مكانية وإبداع إنساني، في تحويل الأرض إلى أشجار متنوعة الفواكه أو الثمار، وتفجير العيون، وبناء دور وسواها، تفصح عن رغبة الإنسان المستمرة في الخلود، وهي تستوطن أعماقه النفسية، متجاهلاً، ومتجاوزاً حدود الإنسانية، تلك التي تعلمه بقابليته للفناء!

ولعل ﴿إرم ذات العماد﴾ هي مثل جلي على ما ذكرناه. فالحكمة في زوالها، ليست أنها اشتهرت بما تميزت به من مزايا جمالية وعبقرية مكان، وإنما لأنها أرادت عبر ممثليها أن تتحدى الزمن، أن تؤسس لفكرة الخلود، أن تؤله الإنساني فقط، طائحة بكل عوادي الزمن.. ولعل تركيز القرآن عليها، وما قيل فيها في التفاسير، والقصص الشعبي، يؤكد مصداقية ما أردنا التأكيد عليه تاريخياً ودينياً!

إن الذي يتأمل ما وراء المعنى المتمثل في تلك الآيات القصار (المكتظة) بلحظات التاريخ المكثفة، وذلك الصراع بين حلم الإنسان في أن يتغلب على (هويته)، أن يكون كائناً (فوق الموت)، وبالتالي إله ذاته، والتحدي الإلهي له (بمعنى إلغاء الحلم الخاص به)، والالتفاف عليه باستمرار، لا يمكنه تجاهل حقيقة هذا الصراع من جهة، وتأكيد الحقيقة الرئيسة، وهي أن الخلود لله وحده من جهة ثانية.

أهكذا تنبهنا حكمة سورة (الفجر): ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد ـ إرم ذات العماد ـ التي لم يخلق مثلها في البلاد ـ وثمود الذين

جابوا الصخر بالواد ـ وفرعون ذي الأوتاد ـ الذين طغوا في البلاد ـ فأكثروا فيها الفساد ـ فصب عليهم ربك سوط عذاب ـ إن ربك لبالمرصاد﴾؟!؟

ثمة تجلٍ شعري يعلو الشعر، وتسلسل حكائي لأحداث تاريخية، يتجاوز الحكاية في مفهومها المتداول، ومقاطع نثرية، متلاحقة، تختزن النثر المألوف، وتهبه معنى مغايراً، ينفتح على أكثر من معنى، تنقلنا الآيات تلك، وهي في سرعة نبضاتها المعنوية، وفي تراكم معانيها، وتسارع الحراك التاريخي فيها، من ماضٍ غابر إلى حاضر (حاضر الظهور)، وصوب مستقبل على الصعيد الرمزي ـ بأسلوب (الشيفرات)، حيث يُراعى فيها ـ كما يلاحظ ـ البعد النفسي الثقافي، من خلال وقع الكلمة، والترابط بين آية وأخرى، كون الحدث يكتسب حضوراً كونياً في مضمونه الدلالي، ويكتسب حرف (الدال) قيمة إلْجامية هنا، فوراء الحركة ثمة سكون، هو الموت، وخلود الله ليس إلاّ! كيف تعامل المفسرون مع أمثال هذه الآيات، وهي تتحدث عن ﴿ارم ذات العماد﴾، وعن (ثمود) و(عاد) و(ناقة صالح)؟ في سورة (الأعراف) يقف «الطبري» مطولاً، ليحدثنا عن حقيقة (ارم ذات العماد)، كما يدركها هو، ونحن نرى هنا أنه من العبث الحديث مفصلاً عنها، فهي مسرودة في كتب كثيرة[١٢]، ولكن يمكن ذكر النقاط الرئيسة التي أوردها «الطبري» وما تعنيه هذه النقاط:

١ ـ إن عاداً وثمود هم من اليمن، وكانوا يتميزون بغنى واضح.

٢ ـ وكانوا أصحاب أوثان يعبدونها من دون الله.

٣ ـ وأكثروا في الأرض الفساد وتجبروا وبنوا بكل ريع آية عبثاً بغير نفع.

٤ ـ وأن «صالحاً» رسول الله تحداهم بناقته التي أخرجها الله من الصخرة، ـ وهم كانوا ينحتون في الصخر ـ ليؤكد فساد منطقهم.

٥ ـ وأن هذه الناقة كانت متميزة بكل صفاتها: حجماً وعطاء وحركة، لذلك أقلقتهم، وأخافت مواشيهم، وعرضتهم للخطر.

٦ ـ لقد تم القضاء نحراً (ذبحاً) بتحريض من امرأتين غنيتين هما «عنيزة بن غنم»، وتكنى بـ «أم غنم» وكانت عجوزاً مسنة وكانت ذات بنات حسان وكانت ذات مال من إبلٍ وبقر وغنم، و«صدوف بنت المحيا»، وكانت هذه من أحسن الناس، وكانت غنية ـ بدورها ـ ذات مال من إبل وغنم وبقر، وكانتا من أشد امرأتين في ثمود عداوة لصالح وأعظمهم به كفراً..

٧ ـ ولقد أدى طغيان عاد وثمود، وعدم إيمانهما بالله إلى هلاكهما في النهاية[١٣].

إن الأسئلة التي تُطرح هنا هي: ماذا وراء النحت في الصخر؟ وما علاقة الناقة بالصخر؟ وماذا تعني الناقة ـ أصلاً ـ هنا! وما حقيقة الموقف (الرباني) تجاه «عاد وثمود»؟ وهل حقيقة ما نقرأ، تكمن في المقروء فقط، أم تكون سابقة عليه؟

إننا لا نستطيع القول وببساطة، إن الحكاية تتعلق بالصراع بين حضارتين: حضارة رعي وحضارة استقرار ومدنية، أو بين ديانتين: ديانة وثنية، وأخرى هي نقيضها تؤكد عدم جدوى الأوثان والأصنام، وأن المطلوب هو عبادة الله (الخالق الأوحد للكون)!

حسبما أعلم ـ ثمة دراستان ـ حاولتا مقاربة ما وراء حقيقة (عاد وثمود) هما:

١ ـ دراسة «عبد العزيز علون»: دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي قبل الإسلام[١٤].

٢ ـ ودراسة «تركي علي الربيعو»: العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: ناقة صالح نموذجاً[١٥].

الدراسة الأولى تقدم معلومات تاريخية (وثائقية) هامة عن تلك المرحلة، ومجموعة تفسيرات جمالية وتحليلات عن رمزية الناقة. والطقوسية الموجودة في (الحكاية) تشير إلى (الإطار الديني الوثني والعادات الاجتماعية المحيطة بها).

والدراسة الثانية هي أكثر إثارة للجدل في استنطاقها للمغيَّب الرمزي والأسطوري والطقوسي في الحكاية، من خلال مفهومي (المقدس والمدنس) وإن كان تأثر «تركي» واضحاً كل الوضوح بمنهج «رينيه جيرار» وهو يستخدم المفهومين المذكورين في قراءة نماذج مختلفة تاريخية وغيرها[١٦].

وثمة تأثر واضح أيضاً، وفي جوانب مختلفة من دراسته، بما كتبه «عبد العزيز علون» حول مفهوم النحت، والسمات الطقوسية وقتذاك! ماذا يمكننا قوله من خلال ما تقدمنا به؟

لعل أهم ما يمكننا قوله، من خلال الفكرة التي نريد إبرازها، هو ما علاقة الحكاية هذه بالجنة؟ بكل دلالاتها الرمزية والطقوسية؟

إن النحت في الصخر، محاولة حضور في الزمن والتاريخ ـ بحث عن الخلود، وامتلاك له ـ بل لا يكون بناء القصر العالي[١٧]، سوى منافسة للخلق الإلهي، وتجاوز لحدود القدرة الإلهية، وإلغاء لحضوره في التاريخ، إنه تحدٍّ له في الوقت نفسه، وليست المواجهة الإلهية لهذا الإجراء سوى عملية ردعية. إن امتلاك لذة الخلود خارج ما هو إنساني، وهناك حدود بوسع الإنسان التحرك داخلها فقط! ولا

يرضى الإله هنا أن تكون هناك جنة على الأرض، جنة منظورة، يتملك الإنسان شعور بالخلود، وهذا ينطبق على الناقة ذاتها، فهي ليست سوى نذير لقوم صالح، إنها تبدو الحلقة الأخيرة في سلسلة معتقداتهم الطقوسية والأسطورية والوثنية، ولكنها مختلفة: حجماً ولوناً وادرار حليب وحركة، عدا عن كونها خلقاً من عدم، كحجة دامغة على محدود قدراتهم!

إن الناقة بديل طوطمي مغاير، حيوان مختلف يمس المعتقدات، وفي الوقت نفسه حيوان أنثى، محل إعجاب وسخط، فهي بذلك كانت مفيدة اقتصادياً، ولكنها تهدد ما هو قيمي ورمزي أو طقوس لقوم «صالح»، إنها تذكرهم بما يهددهم في عقر دارهم.. إنها تدخل في صلب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية، (فكانت أنثاه وهي الناقة، منذ المجتمعات الأموية القمرية، من أقدم وأبرز المعبودات من آلهة ـ أنثى ـ وطواطم عربية). (كذلك تتوحد ناقة صالح، مع ناقة البسوس، السائبة أو المقدسة بدورها، حين اقتحمت حمى كليب ـ ملك العرب ـ فكان أن ضربها بسهمه، فشجب ضرعها.. «بالدم واللبن» فاندلعت حرب البسوس المشهورة التي امتدت أربعين عاماً... الخ)[١٨].

إن التصور الديني للتاريخ يقوم على أحداث تفسّر وتحرك إلهياً، فالناقة ترمز إلى الحركة، وإلى الانتقال، إلى الترحل، وبذلك تكون مخالفة لما كان عليه الوضع بين قوم «صالح»، فهم كانوا يعيشون حالة رعي، ولكنهم كانوا يتهيأون للاستقرار، وفي ضوء ذلك، يحتاج الطوطم إلى حدث مقدس، كوني، يورّخ له، إلى احتفال، يلتقي فيه المقدس والمدنس ليبقى المقدس، وناقة «صالح» لا تكون سبباً رئيساً في استئصال قوم «صالح»، إنما السبب الأخير الفاعل،

في سلسلة الأسباب المؤثرة، وهذا يذكرنا بمواجهة «جلجامش» وهو يواجه (ثور عشتار)، فكان ذلك سبباً لأن يثور الإله «آنو». فثمة ألوهية جديدة، وتأثيم لدور المرأة في التاريخ كما يلاحظ هنا. فهناك توحد بين الناقة، وبين كل من «عنيزة وصدوف»، إن كل طرف ينافس الآخر، ويكمله في آن. فثمة نموذج فردوسي أرضي، السلطة فيه أنوثية ـ فلا بد من الانقلاب عليه ذكورياً ـ إن «صالح» هو الوسيط هنا، والله من خلاله يؤكد ألوهيته. لكن الذي يظهر عميقاً هنا، هو ذلك التاريخ الخفي في الحكاية، فالصراع الدائر أشبه بصراع ـ بشكل ما ـ كان في الجنة الإلهية، حين خلق آدم وحواء، يشكل فيها الله الواحد الأحد طرفاً رئيساً وموجّهاً للأحداث، وتظهر الحية وهي تخفي الشيطان داخلها حيواناً طوطمياً، متداخلاً مع المرأة الأولى (دينياً) مع (حواء)، بينما يبرز «صالح» هنا في مهمة رسولية، إنه آدم مختلفاً ـ فلتحريك الحدث، ولفعل شيء مؤثر تاريخياً لا بد من مناسبة موجهة إلهياً، لا بد من احتفال ـ تبرز «عنيزة» و«صدوف» حوائيتين، لا دور لرجال القبيلة فاعلاً، كما رأينا في الجنة، الخطر في النتيجة يداهم القبيلة كلها، ولكن الإثم الأكبر يصيب المرأة.

إن الديانة القمرية لم تعد مجدية، فالاستقرار يتطلب شمساً، لضرورات زراعية، ولعلنا حتى الآن ـ داخل الإسلام ـ نعيش هذه الإزدواجية، وهي قمرية الديانة الإسلامية (فشهورنا قمرية)، والمحرك لها «الله» هو نور السموات والأرض، يرتبط بالشمس! فما حدث هو انقلاب على المرأة ذكورياً، والرجل، ولكن لصالح الرجل، ضد المرأة في النهاية، فالسلطة صارت لاحقاً ذكورياً!

نعم كل حيوان فاعل في مسار الأحداث التاريخية هو طوطم،

وبذلك يصدق «فرويد» في قوله هنا: (لعل الطوطم هو الشكل الأول لبديل الأب، والإله هو الشكل المتأخر الذي استعاد فيه الأب من جديد هيئته البشرية. ومثل هذا الخلق الجديد من جذر كل تكوين ديني، من الحنين إلى الأب، كان ممكناً، إذا حدث في مجرى الأزمنة تغيير أساسي في العلاقة مع الأب، وربما أيضاً مع الحيوان)[١٩].

فلولا الناقة، لما عرف الإله كقوة، وقوم صالح إذ عقروا الناقة، فلكي يلتهموها، وليدركوا الإله لاحقاً. إن وراء كل جريمة قتل تاريخية ثمة بروزاً للقدرة الإلهية ـ لقد كانت الناقة هي الوسيط ـ وفي جنة (آدم) تكون الحية مع الشيطان الوسيط!

والتجلي الإلهي يكون حين الحديث عن (سبأ)، كما جاء ذلك في القرآن!

فالحكمة تقول في صيغتها الإلهية: لا جنة ممكنة أرضية، ويُبتغى بها الخلود، وأصحابها معرضون للفناء، وهناك رب هو المفوّض، والقادر على كل شيء، وهو يتدخل لتغيير مسار الأحداث عند الضرورة ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور، فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلنهم بجنتيهم جنتين ذواتي أُكُل خمط وأثل وشيء من سدر قليل﴾[٢٠].

الحكاية تختلف في صيغتها وبنيتها، ثمة استقرار واطمئنان بارزان، وتجاهل لحسابات الزمن، وانغلاق على الذات. ولذلك تبدو الجمل طويلة، مؤثرة برسالتها المعنوية ـ ويظهر العقاب مروّعاً بالمقابل ـ فالجزاء على قدر الفعل، فالنعمة التي عاشوها أبعدتهم عن فهم حقيقتهم البشرية[٢١]!

وكأن تصرف الإنسان، خارج ما هو محدّد ومخطّط له، وهو يسعى إلى إحداث تغيير في حياته، ليس في وسعه ذلك ما ورائياً، ليستشعر لذة أكبر، هي لذة توكيد الذات، يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه. فالغضب الإلهي رد فعل على جحود ملحوظ، ما كان له أن يحصل! وفي شخصية «مسيلمة الكذاب» التاريخية التي دخلتها الأسطرة على أكثر من صعيد، تبرز فكرة الجنة واضحة، فالبلاد السعيدة، وهي اليمن، ألهمته في أن يعلن عن نفسه نبياً، وكان يعرف بـ (رحمان اليمامة)، ويظهر أنه كان يعرف الكثير عن الجنة، وهذا ما دفعه إلى اتخاذ إجراء لافت للنظر، وهو أن (يدشن) حديقة فردوسية الطابع، فهو لم يكن بعيداً عن المناخات الدينية في هذا الجانب! ومن السهل معرفة أنه كلما كان هناك ذكر لشخص ما، وعلى أكثر من صعيد، ومن قبل المؤرخين وسواهم، مقابل سواه يتصف بالقوة والاقتدار، وقد صار نبياً ورسولاً، كما في حال «مسيلمة الكذاب» الذي تُعرّض له كثيراً، ونسبت إليه أقوال تظهره مأفوناً ساذجاً أحمق، مغرّراً به، وحركات تثير الضحك، وتصرفات مستهجنة... الخ. التي وظّفت لأجلها مخيلة جماعية إسلامية موجهة كاملة، مقابل «محمد» الذي جاء وظهر نبياً بعد الأول، لا بد أن يُدرَك هنا ما هو مغيّب في ماضي الأول، من حقائق تخص الإطار الثقافي والاجتماعي والديني الفعلي له... الخ[٢٢].

ثمة صراع خفي، عنيف في العمق، وعلاقات تاريخية وبيئية واجتماعية، وثقافية، تشكل مغذيات لهذا الصراع، بحيث يبدو جلياً في شتى أبعاده التي تكونه، وتبرز موضوعة الجنة مجالاً لمساومات ومراهنات، لا تقتصر على ما هو ديني محض، هذا إذا كان هناك ما هو ديني محض، وهو لا يكون حتى على صعيد التصور المجرد، فثمة سلطة مرجعية تساهم في تنشئته، وتغذيته

وترقيته، أو في تنحيته، وتحويله أو تحويره، أو تغييره، أو التبديل في مفصل من مفاصله، أو في مفهوم من مفاهيمه، ليلائم النفسي والواقعي والتاريخي، وكل القيم المنشودة، أو المتداولة، أو هي قيد النشوء والارتقاء والرعاية، الجمهرة الآراء والنفوس وكسبها.. وربما كان ذلك متوافقاً مع ما عناه «بالانديبه» بقوله (المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، ويمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضماناً لشرعيتها وإحدى الوسائل المستخدمة في إطار المنافسات السياسية)[٢٣].

والنجاح السياسي، واستلام مقاليد الحكم، يعادلان ثلثي القوة، ثلثي الحقيقة، ما دام ذلك يخلق مجالاً، لترويض الأفكار المضادة، وبث الصور المجتباة، وترسيخها ـ على أكثر من صعيد ـ في الذاكرة الجماعية، وتشكيل حقائق نفسية وعقلنتها، تحت وطأة المعنى المراد الموجّه!

والجنة ليست يوتوبيا إذا تمعنا فيها فكرة، ومفهوماً، وتصوراً، وحقيقة، بل هي العالم الأكثر قابلية لجذب النفوس، واستمالة العقول، وتحريك المشاعر، وتجييش الأذهان، وكسب الأنصار والأشياع والمريدين، وخاصة عندما يكون هناك ما يمكن تسميته بـ (سلطة المغيّب) الخاصة بالماورائيات، والتي تستثمر في إغراء الآخرين، بأن ما يسمعونه ويشاهدونه، هو حقيقة، وهذه تكون واقعاً آخر، ولكن حين الدخول في عالمها، إنه من المستحيل الفصل بين الجنة ـ بهذا المعنى ـ والمراهنات المعتقدية، حتى الآن هنا وهناك!

٢ ـ لملمة الخيوط المتشابكة:

ماذا وراء هذا الكم من الكتابات التاريخية ـ القديمة منها بشكل

خاص - عن رموز ثقافية، وعلاقات ثقافية، وحكايات وقصص، وما يشبه الأساطير والخرافات، وهي كلها في صورتها العامة تقريباً، تقدّم لأخذ العبرة منها، عن المرحلة السابقة للإسلام؟

نعم، إن كل دين يظهر قوياً ومؤثراً بمضمونه المعتقدي، وما يحمله في طياته من وعود مستقبلية، وقيم تمنح لأتباعه، ومن خلال المجال الذي تجلى فيه، والشعارات التي تُرفع في ظله، وتحمل اسمه، والأقنية التي يوزّع عبرها أفكاره، ورهاناته المذهبية، ودعاويه!

ولقد كان الدين الإسلامي قوياً مؤثراً، عميقاً فيما جاء به، على صعيد المتغيرات التي أعقبت ظهوره بالتدريج، وتجلّت حين رسوخه، وتوضحت بعلاماتها الفارقة الثقافية، وحدودها، حين تجذره في أرض الواقع والنفوس ديناً له سلطته، ونظامه المعترف بهما كونياً! وفي ضوء ذلك، كان له جنته التي وسعها السموات والأرض، لأنه قدّم بوصفه ديناً كونياً ﴿إن الدّين عند الله الإسلام﴾! ولكن الذي يستحق أن يسأل فيه وعنه هو: لماذا تظهر هذه الكتابات المختلفة، في أغلبيتها، تركّز على منطقة رئيسة في الغالب الأعم، في مختلف الجوانب المتعلقة بالمعتقدات والقصص والحكايات والتحولات.. الخ، هي منطقة (اليمن): البلاد السعيدة؟

لقد ذكرنا في مؤلف سابق لنا، الخلفيات التاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، إلى أن يندفع كتبة الإسلام ومؤرخوه، في أن يكتبوا عن اليمن، وعن عرب الجنوب (فيها خاصة) بصورة تبدو لنا، كل علاقة تعنيها سلبية[٢٤].

وذلك من خلال عشرات المصادر التاريخية المتنوعة في مواضيعها، وخاصة تلك التي عاصرت فترة ظهور الإسلام وتألق نجمه، وفي ضوء تلك المعلومات التاريخية التي أوردناها، لتشكيل صورة أقرب

إلى «مسيلمة الكذاب»: (مواطن اليمامة) المجاورة لليمن، والقريبة منها، مغايرة لما وصلنا عنه، باعتباره شخصية سمجة، ومأفونة، ومهسترة، ويستغرب المرء كيف يمكن لشخصية بمثل هذه الأوصاف تهز أركان دولة، وقبلها تثير قلق رسول ونبي، لم ينقطع عن التفكير فيه، وفي خطورة شأنه لحظة واحدة. ثمة صراع بين مكة واليمن والجوار، تقدمه لنا الروايات التاريخية، في شتى مواضيعها، تسعى إلى إبراز التاريخ اليمني والجوار، في صورة بائسة، ومشاهد فوضى، ومشاكل جمة، وحالات عقاب إلهية مستمرة، تأكيداً على طغيانها وفسوقها وعصيانها الأمر الإلهي. ولكن هذا الصراع المذكور يتجاوز ما هو منقول إلينا على السطح (سطح الأحداث)، ويفصح عن أكثر من حقيقة تاريخية مغيبة، فإذا كانت أغلب المرويات التاريخية تبرز مدى تمايز التاريخ اليمني (أو عرب الجنوب)، سواء في عمق ثقافاتهم المختلفة، أو الرقي المادي، والتمازج الحضاري، والتآخذ الثقافي، والتجليات الطقوسية والعبارات والمؤثرات الدينية[٢٥].. الخ، وكيف أن عبادات كثيرة، من حيث التأثير، كعبادة الآلهة، والكعبة، والنجوم في تصوراتها المعتقدية، والثقافات المدنية، فإن ما يجدر ذكره إثر ذلك، هو أن معظم ما قيل عن عرب الجنوب، من حيث الذم (جديس، طسم، جرهم... الخ) بعد أن توطد الإسلام في المنطقة، وسادها، وبرز القرشيون متنفذين في الإسلام، هو بمثابة رد فعل على ذلك التمايز. إنه نوع من الانتقام التاريخي غالباً. فالقصص الكثيرة التي يوردها القرآن، والمتعلقة بـ (أساطير الأولين) ـ حيث تقدم بوصفها لا تصلح سوى للعبرة فقط ـ أبطالها المأسويون، ورموزها الثقافية، ومسارحها البيئية، هي في اليمن وجوارها. فالمستقبل صار ـ هنا ـ حاكماً على الماضي!

لقد صارت (قريش) السيدة، وانعطف مسار التاريخ قوة وثقافة موجهة، وتوليف تاريخ، بما يتلاءم وسلطة قريش.. فالله خالق السموات والأرض، ولكنه في خطابه القرآني (يراهن) على قريش، إنه بعدها بكل ما من شأنه جعلها أمة الأمم، شريطة الدخول في طاعته، عبر الإيمان برسوله ونبيه، وهو في الحقيقة منها، ولا يريدها أن تكون مادة لقصة مأسوية، لأسطورة كأساطير الأولين، كالذين فقدوا كل قوة ومعنى لوجودهم (من عرب الجنوب)، وتظهر الجنة في ضوء ذلك ذات محور مركزي، تكون (مكة) هي العلامة المميزة لها وهي تقابلها في السماء.

قريش من خلال الإسلام، وعبر القرآن منحوا ما كانوا يحلمون به، من حيث الشهرة والمجد والمكانة الإلهية نفسها لاحقاً!

والجنة ذاتها أصبحت مفتوحة لكل مسلم تقي، ولكن هناك (امتيازات)، تخص قريش، فهم الأولى في ذلك!

هكذا تتحول الجنة من سياقها الأرضي العابر، الهامشي، الجنة البشرية، إلى جنة سماوية، ليس بوسع أي كان، دخولها، إلاّ بإذنه، وهي الجنة الوحيدة التي يخصصها الله لعباده، إسلامية الطابع في الغالب الأعم، خاضعة لمساومات ومراهنات، وهي عالم المكافآت الكبرى، ولكن لمن يصلح لها، وأهل مكة هم المهيأون لدخولها قبل كثيرين غيرهم.

الهوامش

(*) **قرآن كريم**، سورة سبأ، الآية ١٥.

(١) ستروس، كلود ليفي، في: المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) لعل الاهتمام الكبير الذي توليه دراسات كثيرة (عربية) راهنة، حتى الآن، للتاريخ، من خلال مفهوم الحكاية الشعبية، يؤكد ذلك، انظر مثلاً: «شوقي حكيم» في: **موسوعة الفلكلور والأساطير العربية**، (دار العودة، بيروت، ١٩٨٢)، المقدمة، ص ٥، وما بعد، **والحكاية الشعبية العربية** (دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٠)، المدخل، ص ٧، وما بعد، ود.(محمد عجينة) في **موسوعة أساطير العرب: عن الجاهلية ودلالاتها** (الفارابي، بيروت، ١٩١٤)، ص ٥، وما بعد، في الجزء الأول، ود. عبد الله إبراهيم، في: **السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي** (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢)، مقدمة، ص ٥ وما بعد، وما كتبه سعيد الغانمي، في: **الكنز والتأويل: قراءات في الحكاية العربية** (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤)، ص ٥، وما بعد... الخ.

(٣) انظر مثلاً: **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي (دار الجيل، بيروت، د.ت)، مج ٣، ص ٣٣٥.

انظر حول ذلك، محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، (دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧)، ص ٧٣٧.

(٤) **القرآن الكريم**، سورة الأنعام، الآية ٦.

(٥) المصدر نفسه، سورة النجم، الآية ٥٠.

(٦) المصدر نفسه، سورة النجم، الآية ٣.

(٧) المصدر نفسه، سورة الأعراف، الآية ٤.

(٨) المصدر نفسه، سورة الحج، الآية ٤٥.

(٩) انظر: **جامع البيان في تفسير القرآن** (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦)، مج ٥، ج ٧، ص ٩٦.

(١٠) المصدر نفسه، مج ١٠، ج ٢٣، ص ٧٦.

(١١) المصدر نفسه، مج ٥، ج ٨، ص ٨٧.

(١٢) انظر حول ذلك مثلاً: **تفسير ابن كثير: تفسير القرآن العظيم**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩)، ج ٤، ص ٥٠٧ ـ ٥٠٩. **وتفسير الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن** (دار الفكر، دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦)، ج ٣٠، ص ١٠٨ ـ ١٠٩. وما قاله «محمد عبده» في ذلك، وهو لم يضف جديداً تقريباً:

الأعمال الكاملة، (المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٣)، ج ٥، ص ٤٠١ - ٤٠٨. وفي مصادر أخرى: في **قصص الأنبياء المسمى: عرائس المجالس**، لـ «إبراهيم النيسابوري (المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت.) ص ٥٧ - ٦٣، **وبدائع الزهور في وقائع الدهور**، «ابن إياس الحنفي» (دار الكوثر، دمشق، د.ت.)، ص ٦٠ - ٦٤. **ومعجم البلدان**، «ياقوت الحموي» (دار صادر، بيروت، ١٩٧٧)، المجلد الأول، ص ١٥٥ - ١٥٧. **ودائرة المعارف الإسلامية**، نقلها إلى العربية «محمد ثابت الفندي، وآخرون، المجلد الأول (١٩٣٣)، ص ٦٣٣ - ٦٣٤، **وفي طريق الميثولوجيا عند العرب**، «محمود سليم الحوت»، ط ٣، (دار النهار، بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٧١ وما بعد... الخ.

(١٣) انظر حول ذلك، المجلد الخامس، ج ٨، ص ١٥٣ - ١٦٤.

(١٤) نشرت في مجلة **المعرفة السورية** العدد ١٩٧، ١٩٨٧، ص ٤٠ - ٦٤.

(١٥) وردت فصلاً في كتابه: **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية** (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤)، وبالوسع الرجوع إلى كتاب «رينيه جيرار»، **العنف والمقدس**، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس (دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٢)، والجنس حاضر فيه ضمناً، للتأكد من ذلك، بدءاً من صفحة (١٥) وما بعد، لا يمكننا تجاهل الجرأة الفكرية لدى «تركي» وهو يستقرىء مواضيع تراثية، أو دينية لا تخفى قداستها، وبشكل ملحوظ.

(١٦) انظر كتاب: رينيه جيرار، المصدر نفسه، في فصوله المختلفة حول ذلك.

(١٧) يقول فيليب حتي: إن قصر (عمدان) في اليمن، هو أول ناطحات السحاب في التاريخ المدوّن، نظراً لعلوه الشاهق، أنظر كتابه **تاريخ العرب**، ترجمة د. أدور جرجس ود. جبرائيل جبور (دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٧٥.

(١٨) انظر «شوقي الحكيم» في: **موسوعة الفلكلور والأساطير العربية**، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(١٩) فرويد، سيغموند: **الطوطم والتابو**، ترحمة بو علي ياسين (دار الحوار، اللاذقية، سورية، ١٩٨٣)، ص ١٧٥.

(٢٠) **القرآن الكريم**، سورة سبأ، الآيتان ١٥ - ١٦.

(٢١) انظر حول ذلك: **تفسير الطبري** المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ٥٢ - ٥٦. وأنظر كذلك بهامشه **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، لـ «ابن حسين القمي النيسابوري، ص ٤٩ - ٥١.

(٢٢) انظر حول ذلك «الطبري» في: **تاريخه** (دار القاموس الحديث، بيروت، د. ت)، ج ٣، ص ٤٤ - ٢٤٨، و «ابن الأثير» في: **الكامل في التاريخ** (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧)، مجلد ٢، ص ٢٤٦ - ٢٤٧، و«ابن كثير» في: **البداية والنهاية** (مكتبة المعارف، مكتبة النصر، بيروت، ١٩٦٦)، ج ٦، ص ٣٢٤ - ٣٢٥،

وتحليلات «الجابري» في: **العقل السياسي العربي** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٦، وتفصيلاتنا لذلك في كتابنا **أئمة وسحرة** (منشورات رياض الريّس، بيروت ١٩٩٦)، ص ٦١ ـ ١٥٨.

(٢٣) بالاندييه، جورج: **الأنتروبولوجيا السياسية**، ترجمة جورج أبي صالح (منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦)، ص ٩٣.

(٢٤) انظر **أئمة وسحرة**، المصدر نفسه، ما يتعلق بـ «مسيلمة الكذاب» ص ٦١ وما بعد.

(٢٥) انظر حول ذلك د. توفيق برو في: **تاريخ العرب القديم** (دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤)، ص ٦٤ وما بعد. وبصورة خاصة: جواد علي، في: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠)، مج٥، فصل التوحيد والشرك.

- ٣ -

الجنة الإسلامية:
علامات فارقة

(فيها من النعيم واللذات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت)

من حديث نبوي

التعريف بالأصول:

لعل الفضيلة الكبرى للتوراة، تكمن لا في كونها استطاعت أن توصلنا بالتاريخ الغابر للبشرية، ولو كان ذلك في خطوطه العريضة، أو الكبرى، أو في إشارات عابرة أحياناً، التاريخ الذي يخص المنطقة، التي لا تزال موضوع نقاشات وجدالات ومناظرات وصراعات مذهبية ومعتقدية وثقافية وعرقية وجنسية، من قبل مختلف المهتمين المختصين وغير المختصين، لما له من تأثير جلي: فقهاء ومفسري كتب دينية، ومؤرخين، في تنوع مادتهم، ومواقفهم، وكتبة معتقدات، وإعلاميين، وعلماء آثار، ونقاد أدب، وشعراء... الخ.. ومن مختلف الأديان، وعلى الصعد كافة: أركيولوجياً، ولغوياً، وتاريخ مقارن، وأدب مقارن، وأناسة مقارنة... الخ أيضاً. وإنما الفضيلة الكبرى، للتوراة ـ حتى الآن ـ تكمن في كون مختلف المواد التي تتضمنها بين دفتيها، والتي تثير خيال الشعراء، وتلهم الفنانين، وتشغل أذهان الساسة

والمفكرين، وتولّد تساؤلات شتى في أذهان المؤرخين، ونقاد التاريخ، والجيولوجيين، والجغرافيين والفقهاء اللغويين، والتي اشتغل، ولا يزال يشتغل عليها، تُعتبر وثائق تاريخية، وحقائق كونية لدى الغالبية العظمى لهؤلاء الذين ذكرناهم، سواء أكانوا مؤيدين أو معارضين، وحتى أولئك الذين يحاولون تصنع اللامبالاة، يبدون حيارى أحياناً كثيرة، أو داخل هذه الدائرة (دائرة المؤثرات الدينية)! وفي ضوء الوثائق تلك، والحقائق هاتيك، تتشكل تصورات، وتتبلور قناعات، وتصدر بيانات، وتصاغ آراء، وتساق حقائق نفسية، وتوزع نشرات لأكثر من مهمة وغرض، وتعقد ندوات ومؤتمرات لأجل ذلك ـ هنا وهناك ـ وتتم توصيات، وتحالفات، ومشاورات، واتفاقات، وتكتلات، بأكثر من صيغة حول المبحوث الديني التوراتي...

والذين سعوا، ولا زالوا يسعون إلى تجاوز التوراة كمصدر تاريخي، لا يوثق به (نعم هكذا نقرأ أو نتلمس، لأكثر من سبب، لا داعي لذكره)، والتنقيب في المصادر التاريخية التي ظهرت وتظهر المادية منها والمعنوية، بقصد تبيان موقف مغاير لما هو سائد ومتداول من مواقف مواجهة للتوراة: تاريخياً وسياسياً ودينياً... الخ، إذا بهم ـ وعلى طريقة اللاشعور كما تحدث عنه فرويد ـ مسكونين بهاجس المضمون التاريخي للتوراة، وأن كل إشارة أو علامة، أو علاقة تاريخية تضمنها سفر توراتي، وراء تنقيباته وتحليلاته واستنتاجاته بالتالي! ومن هنا جاز لنا القول، إن القدرة التأثيرية الهائلة للتوراة ـ كما يبدو لنا مما هو مكتوب هنا وهناك عن ذلك ـ تبرز في ميكانيزمها المعتقدي، بحيث يجوز لنا القول: أن ليس هناك مَنْ هو خارج حدود التوراة تفكيراً وانشغالاً ماورائياً، فكلنا توراتيون، أردنا ذلك أم لم نرد. وفي كل حال، لا يمكن تجاهل التوراة، كقيمة

تاريخية، وكمصدر رئيس لمعرفة التاريخ الخاص بالمنطقة التي نعيش فيها، وهي واسعة في حقيقتها تشمل إيران وبلاد ما بين النهرين، وبلاد الشام، ومصر، على الأقل، ليس لأن التوراة هي حقيقة مفروضة علينا، وإنما لأنها، ونحن نتحدث عنها بالسلب والإيجاب، تتجاوز في مؤثراتها حدود أسفارها، لتظهر مؤثرة في معتقداتنا، وحتى في حقيقتنا الكونية والبشرية، وهذه الحقيقة تعاش وتُتلمّس، وتمارس نظرياً وسلوكياً في المعتقد الذي يميزنا، ومن خلال المذهب الديني الذي يحصر كلاً منا، داخل مجموعة علامات فارقة قيمية وغيرها، مسيحياً كان أم إسلامياً. فالتوراة، هي أشبه بالمؤثر الخفي الأكبر في توجيه حقيقتنا الوجودية، بحيث نغدو أثراً من آثارها، وعينا ذلك أم لم نعه، عندما نحاول الرجوع إليها، وخاصة في سفر التكوين!

فتفكيرنا التاريخي يرتطم ـ وعلى الصعيد الديني، ولا فكاك عنه البتة ـ بهذا السفر، بخصوص خلْق (آدم وحواء) والجنة التي أسكنا فيها، وما جرى لهما بعدئذ، من تحول، ومن تقييم سلوكي لكل منهما، وما يخص الرجل والمرأة، صرنا نحن البشر ورثتهما فيما جرى لهما رغم أنوفنا! فالخطيئة الأصلية هي نسخة مأخوذة (مسيحياً) عن حكاية (آدم وحواء) حيث الوزر الأكبر من نصيب المرأة، وهذه الخطيئة، وإن لم تكن موجودة في صيغتها المسيحية، إلا أنها تحمل في تضاعفها إدانة تاريخية وماورائية للمرأة، وتعتبر الرجل (عبر آدم) ضحية لها. ولعل أحاديث كثيرة، وتصورات كثيرة، ومواقف كثيرة فقهية واجتماعية ممارسة إسلامياً، لا تزال تمتح من ذلك المصدر!

حتى المتع التي يوعد بها المسلم، والملذات على الصعيد الجنسي في

الجنة (المرتقبة) هي أثر جلي من آثار التوراة المدهشة، ولكن الميزة الكبرى للتوراة، وهذا ما لم ينتبه إليه أحد، في إطاره الفعلي، هي أنها كانت حلقة وصل بين التاريخ السابق عليها، في نقلها لمعلومات تاريخية مقتضبة، وكما فهمها وارتآها كتبة التوراة والأحباريون، ووسيطاً، لا نقول عن أنه سيئ، وإنما مدّع على أكثر من صعيد، للأمانة، ودون أن يجزم بذلك، إنه يقول ما ينبغي له، ويريده أن يقول، واعتبرناه رسولاً لنا قادماً إلينا، ليعلمنا بما كان يجري للسابقين عليه، وعلى هذا الأساس تعاملنا معه سلوكاً، وقيّمناه أخلاقياً، واعتبرناه نقطة عبور وحيدة لنا! كالتاريخ، ولفهم حقيقة الإنسان، وماضي الأمم والشعوب القديمة، وهو لا يحمل كل هذه الفضائل.

وها نحن ـ لا زلنا ـ نرتطم بذلك الجبل الصلد على الصعيد التاريخي، إذ رغم كل ما وصلنا تاريخياً من معلومات وحقائق أثرية وسواها عن ماضي المنطقة السابق على ظهور التوراة (حيث عمر البشرية لا يتجاوز لدينا هنا الثلاثة آلاف سنة في تجلياتها الكونية والسلوكية الكبرى)، لا زالت التوراة حاكمة فينا دينياً، في مختلف سلوكاتنا، وعلى صعيد الذكورة والأنوثة، وعلاقة الإنسان بالإله. وتبرز موضوعة الجنة من المواضيع الأكثر أهمية وخطورة في هذا الجانب، فتاريخها أقدم من التاريخ التوراتي، ولكننا رغم ذلك لا نغيّر موقفنا، لماذا؟ لأن هذا التاريخ بادٍ وجلي في حضوره في القرآن ذاته، فيما يخص موضوع الجنة، وآدم وحواء، والموقف من كل منهما، رغم أن القرآن لا يفهم على الصعيد التاريخي، إنما يُتعامل معه كمعنى، كمجموعة رموز، ولكن دون تجاهل الحضور التوراتي الجنتي فيه، فالجنة في مفاصلها الكبرى، حيث كان (آدم وحواء) فيها، والتحولات الطارئة على ذلك، والتقييمات التي أصدرت

بحقهما، وبحق الإنسان، بصورة عامة، والعداوة التاريخية التي وضعت بين إنسان وآخر ﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو﴾[١]، وقوامية الرجل على المرأة، وتابعية هذه له، بشكل مؤبد في الحياة، وحتى ما بعد الموت، في الجنة، بصورة أكثر.. الخ، تفصح عن هويتها التوراتية، عندما نقرأ عنها في القرآن، وفي كتب المفسرين وسواهم، ولا يُنتبه إلى تلك الحالة الفصامية (الشيزوفرانيا) التي تتعلق في اعتبار التوراة محرضة، واليهود المغضوب عليهم[٢]، لا يؤتمن جانبهم، سلبيون في المكتوب أو المروي عنهم، (وخاصة في العصر الحديث، من خلال مئات الكتب التي تتحدث عن جشع اليهودي وإطاحته بكل القيم الإنسانية، ودجله وشعوذاته وطمعه اللامحدود، من قبل كتبة إسلاميين وعرب وسواهم) معتقدياً. ومن ناحية أخرى، تبرز التوراة حقيقة فاعلة تاريخياً ووجدانياً في هؤلاء وعلى أكثر من صعيد!

رغم أن القرآن من حيث انفتاحه على تعددية المعاني، أوسع في حدوده، من كل ما أثاره وكتبه المفسرون، من ناحية، ليبروا القيمة الاستثنائية للإسلام، من خلال القرآن، متجاهلين ما عداه، بل مقزّمين للحضور التاريخي للأديان الأخرى، منطلقين من خلفية معتقدية مؤثرة بعمق، وسلباً، وعلى أكثر من صعيد، وليوحوا إلى الآخرين (غير المسلمين) أن طريق الخلاص والجنة يمر بالإسلام حصراً، ولكنهم غير قادرين - لحظة واحدة - على التحرر من السيطرة التوراتية، فيما يخص سفر التكوين، بصورة رئيسة[٣]!

ترى لماذا استطاعت الجنة التوراتية بكل خصوصياتها التاريخية والقيمية الاستئثار بالنفوس من مختلف المذاهب في المنطقة؟ هل كان هناك موهبة استثنائية تاريخية، عبقرية، زمكان وسرد أحداث، تميز بها كتبة التوراة لاحقاً؟

لقد استطاعت الجنة التوراتية، أن تستحوذ على الألباب، لأن كتبة التوراة كانوا مطّلعين على الثقافات المحلية، عندما كان هناك السبي البابلي ـ الآشوري، عدا عن معرفتهم للثقافات المجاورة: الكنعانية والمصرية واليمنية.. فنظراً للتحرك الإلزامي: عن طريق السبي، والمكاني، بحثاً عن الاستقرار المادي، وطلباً لموارد العيش، فاليهود تميزوا بأنهم كانوا رحالة في المكان، نظراً لوضعهم الاقتصادي والاجتماعي الرعوي، وكل ذلك جعلهم محتكين بالشعوب المجاورة بالعنف، أو عبر علاقات شتى اجتماعية واقتصادية وسياسية، وبالمهادنة.. وهذه المعلومات صارت بدهية، بالنسبة للمطلع على تاريخ المنطقة قديماً، وحركة الشعوب والأقوام المختلفة فيها.

لكن الذي يلفت النظر هنا، هو أنه رغم كل ما كتب عن اليهود، وتطفلهم على الآخرين، وعن التوراة واعتبارها في مختلف موادها الأساسية، مسروقة من جملة ثقافات رافدينية، كنعانية أوغاريتية، مصرية فرعونية(٤)، الخ. إلاّ أن الذي يجدر ذكره، هو أن التوراة استطاعت الوصول إلينا، بموادها المختلفة، وتمارس تأثيراً في الشعوب المجاورة لاحقاً، إذ يظهر أن كتبة التوراة، ومن كانوا معهم من المشجعين والمؤيدين، يملكون ذاكرة حكاواتية مدهشة، وقدرة على نقل الأخبار، ورواياتها لمن حولهم، بطريقة توحي بالابتكار، عدا عن قدرة هائلة في امتصاص مؤثرات البيئة التي كانوا يستقرون فيها: هجرة، أم عنوة، وتحويلها إلى مادة ثقافية تلمودية توراتية (مؤمّمة) يهودياً! فالتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية في المنطقة، كانت لصالح اليهود، الذين يظهر عليهم أنهم كانوا جلدين، متحملين للمصاعب، يمتلكون قدرة هائلة على تحويل كل مستجد لصالحهم في النهاية، وهم يتآلفون مع المكان، ومع (الغير)،

ثم تكون هناك الشخصية اليهودية المتميزة. ولنرجع إلى الوراء قليلاً - بالمقارنة مع التاريخ الكوني البشري - إلى عهد كان فيه السومريون سادة الحضارة في بلاد ما بين النهرين، ولننظر كيف دشنوا (جنتهم) المميزة، حيث حفظت الرقم الأثرية بمادة ثمينة عنها، وكيف حدث انقلاب في العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة (بين آدم وحواء). فـ (دلمون) المذكورة، والتي هي أرض الخلود، حيث الألفة والمودة والراحة تميز العلاقات بين الساكنين فيها، وكيف أن الولادة تتم بعد تسعة أشهر دون ألم أو جهد، وهذا ما يميز الولادة في الجنة قبل طرد آدم وحواء منها، لكن الذي يحصل، هو رغبة الذكورة في تأكيد سلطتها، فنجد (أنكي) إله الأرض، يطمع في نباتات (ننخرساج): سيدة الأرض العظيمة:

«تطلّع أنكي في الأحراش والأهوار ونظر حواليه،

«وقال لرسوله «ايسمد»،

«لأقررن مصير نباتاتهم، وأعرف قلوبهم»،

«فأرجوك أن تخبرني أي نبات هذا؟ ما هذا النبات أيضاً؟».

«فأجابه رسوله «ايسمد» وقال له: «إنه نبات الشجر».

«فقطعه له وأكله «أنكي».

«ثم قال يا مليكي إن هذا النبات هو «نبات العسل».

«واقتطفه له فأكله،

«وقال له يا مليكي إن هذا هو نبات الطريق؟

«واقتطفه له فأكله،

«وقال له يا مليكي إن هذا نبات الماء،

«واقتطفعه له وأكله،

«وقال له يا مليكي إنه نبات الشوك»،

«وقطعه له فأكله،

«ثم قال له يا مليكي إن هذا نبات «الكَبَر»»،

«وقطعه له فأكله،

«وقال له يا مليكي إنه نبات الـ..،

«وقطعه له فأكله،

«وقال له يا مليكي إنه نبات «القاسيا»»،

«وقطعه له فأكله،

«لقد قرّر «انكي» مصير هذه النباتات وعرف «سرها»»؟

«ولما علمت «ننخرساج» لعنت اسم «انكي» وقالت:

«لن أنظر إليه بعين الحياة حتى تحين وفاته».

ثم نجد لاحقاً، كيف يتوسّل إليها، لكي تبرئه، في أعضائه الثمانية، ومن بينها الضلع ـ إن كل ما كان يؤلمه، كانت تذكر له إلهة حددت من أجله ـ أما بخصوص ضلعه، فقد حددت الإلهة «نن ـ تي» (أي «سيدة الضلع» أو «السيدة التي تحيي»)[٥].

ويتساءل «كريمر» بحق: (ما الذي دفع القصاص العبراني أن يختار الضلع دون سائر أعضاء الجسم الأخرى لتخلق منه المرأة، التي يعني اسمها «حواء» بحسب تفسير التوراة له «تلك التي تحيي أي تسبّب الحياة»؟ إن سبب ذلك يكون واضحاً، إذا افترضنا أن أساساً أدبياً سومرياً كالذي تقدمه لنا قصيدة «دلمون» هو الذي استندت إليه قصة الفردوس في التوراة. ففي هذه القصيدة السومرية كان أحد أعضاء الإله «أنكي» الذي أصابه المرض هو «الضلع» والكلمة السومرية للضلع هي «تي» (Ti). ودعيت الإلهة التي خلقت من

أجل أن تشفي «ضلع» أنكي باسم (نن ـ تي)، أي «سيدة الضلع». ولكن الكلمة السومرية «تي» تعني أيضاً «أحيا» أو «جعله يحيا». وعلى هذا فيعني اسم الإلهة «نن ـ تي» السيدة التي تحيي، أو «سيدة الضلع». وهكذا صارت «سيدة الضلع» في الأدب السومري تعني أو تطابق بطريق التورية والتلاعب بالألفاظ أيضاً السيدة التي تحيي. فكانت هذه التورية التي تعد أقدم تورية أدبية من نوعها قد نقلت وخلدت في قصة الفردوس التوراتية، على الرغم من أن هذه التورية أو الجناس يفقده صلاحيته في استعمال التوراة، لأن الكلمة العبرانية للضلع والكلمة التي تعني «من يحيي» لا تتشابهان، أي غير مشتركتين في اللفظ)[٦].

ربما بدا ما اقتطفناه من النص السومري طويلا، وكذلك قول «كريمر» وهو يعلق على حقيقة (الضلع) التاريخية، ولكن قد يكون ذلك شفيعاً لنا، من أجل معرفة ما يلي، على صعيد استنتاج الأفكار المستخلصة من النص السومري، ومن قول «كريمر»:

١ ـ إن أهم ما يلفت النظر في النصوص التي تعتبر أسطورية، هو وجود صيغة أرواحية في عناصرها، فكل شيء يتحرك وينطق، حيث يولد إله أو إلهة من ورائه، وهذه العلاقة تعبّر عن موقع الإنسان في الطبيعة، وحضوره الإنساني!

٢ ـ ثمة تحول في التاريخ الاجتماعي الجنسي للسومريين، فهم كانوا أكثر رقياً، دفعهم ـ وهم يستقرون في الأرض، ويخصبونها، ويحيلونها إلى جنة بالفعل، وكأنهم بلغوا نهاية التاريخ ـ إلى تغيير موقفهم من المرأة ذاتها. إن الرموز هي التي تنطق وتحكم هنا.

٣ ـ إن إدراك الإنسان وقتذاك لحقيقة نفسه، واصطدامه بحاجز

ماورائي هو (الموت)، حرضه على تقديم مثل هذا النص المذكور.

٤ ـ ثمة رمزية واضحة لمفهوم الضلع هنا، فالضلع لا يعني مجرد الضلع، وإنما يعبر عن اختفاء المرأة موقعاً وقيمة، لقد صارت في الرجل، صار هو مسؤولاً عنها، صارت جزءاً منه، لقد فقدت كينونتها الكاملة المستقلة. فالحضارة تهمّش المرأة كما يبدو.

٥ ـ وإذا كانت «نن ـ تي» قد عالجت الضلع المصاب، ثم صارته، فإن ذلك يعني بالمقابل نزولها إلى مستواه، رغم أنفها في النهاية. أما عن تعليق «كريمر» بخصوص المقارنة بين النصين (السومري والتوراتي)، فلا نظنه في محله، إذا علمنا أن المسألة ليست سوء فهم المعنى، وعدم استيعاب لحقيقة التورية في المصدرين، إنما هي مسألة معنى أريد به هكذا، فكتبة التوراة لا بدّ أنهم كانوا مطّلعين على حقيقة النص المذكور، أما توليفه، فهو من أجل تكييفه مع مستجدات الحالة التاريخية والوضع الاجتماعي اللذين يعيشونهما، فالمعنى يهاجر باستمرار، وهو إذ يهاجر، يتعرض للتبديل أو التحوير، أو الحذف أو إضافة عناصر إليه، فلا معنى يستقر، وفي ضوء ذلك لا نجد ألفاظاً وهي تخدم المعنى، محافظة على العلاقات المعنوية فيما بينها، إنها تشذّب أو تهذّب أو تحوّر حسب مقتضيات الحال.. أليس هذا يذكرنا بالكثير من القصص والحكايات التي وردت في القرآن (عن آدم وحواء، وقابيل وهابيل، ويوسف.. الخ) ومجموعة تشريعات تتعلق بالمحرمات وتناول لحوم حيوانات معينة (كالخنزير) و(الدم)..

الخ أيضاً، وردت قبل ذلك في التوراة، ولكن بصيغ مختلفة، ومثل هذه القصص والحكايات والشرائع وجدت بصيغ مختلفة، قبل ظهور التوراة بدورها!

ولعل احتفاظ التوراة بذلك الألق، والقدرة على التأثير، يكمن في تكثيف المعنى الديني، واستثماره، وكأنه من لدن أصحابها. فالذين أبدعوا مثل هاتيك النصوص (نصوص الفردوس)، ضاع أثرهم لأكثر من سبب (عن طريق الحروب خاصة)، والانتقال المكاني منح اليهود قدرة إضافية على تمثل تلك النصوص، وتحويرها بذاكرتهم الجماعية، وتكوين توراة هي جماع ثقافات وتصورات دينية ومعتقدية، وكأنها هي نتاج ذاتها. وليس بقاء التوراة في الأذهان، إلاّ أنها لم تجد منافساً لها بالمقابل، بنصوص تُعتبر سلطتها المرجعية في الأساس، ولأن التوراة لاقت صدى مؤثراً في نفوس الآخرين، إنها تؤرخ لنهاية العصر الذهبي للمرأة، وتدشن لبداية تاريخ الرجل (السيد)، ومثل ذلك أوجد أرضية وجدانية، وتجاوباً عقلياً مع البنية المعتقدية للتوراة، في العهد الجديد، ولاحقاً في القرآن، وهذا لا يخفى على أحد! ولكن ما الذي يتضمنه (سفر التكوين) التوراتي؛ وما المجال الجغرافي الذي تشعب فيه وتجذر؟

من الجدير بالذكر، أن المرأة قبل كل شيء، كانت واعية لما حولها، أكثر من الرجل، بحكم التصاقها الحميم بالأرض، ومعرفتها لصفاتها، وللبيئة في تحولاتها المناخية. ولا يُستبعد أن تكون هي الناطقة، حيث تكون اللغة ممثلة باسمها، عارفة بأسماء الموجودات والكائنات إضافة إلى تفاصيل أخرى تخصها، وفي ظل ذلك، تكون عارفة بأمور ماورائية أكثر من الرجل. فالاستقرار يعمّق عنصر المشاهدة، وعلى هذا الأساس يمكن تقديم تحليل لبنية (سفر

التكوين)، وهو يتحدث عن الجنة. فما جاء فيه، ليس سوى حكاية غنية بعناصرها الوجودية والإنسانية وفوق الطبيعية (وهذه تجسد القوى المتحكمة بالإنسان)، في صياغة رمزية تماماً، والرمز ـ حين يحلَّل ـ يمكنه تقريبنا من البنية الفعلية لسفر التكوين (والجنة حصراً)، ولا بد من حضور الرمز في هذه العلاقة، إذ ليس من المعقول أن نحاول قراءة ما كان، قبل ما يقارب الألفين وخمسمائة سنة، بلغتنا البشرية، وانطلاقاً من مفردات نستخدمها نحن، ومعان، نتحرك في ظلها، وكأنها معاصرة لنا، وتصورات، وتعابير نعتبرها حديثة العهد، وكأن الزمن تجمد خلال هذه الفترة! إن اليهود الذين صالوا وجالوا في مناطق مختلفة، لا بد أنهم ـ وهم في رجوعهم من السبي ـ أو حين ترحالهم من مكان لآخر، سكنوا في مناطق خصبة (في اليمن والجوار القريب)، ومنح لهم كل ذلك القدرة على صياغة موضوعة الجنة التوراتية، ولو أنها مقتبسة من مصادر ذكرناها سابقاً. فالمكان يلهم الذاكرة، ويساعد على تفتق عبقرية الحكاية بأكثر من طريقة! إن تركيز المصادر على جنوبي الجزيرة العربية (على اليمن بصورة خاصة)، سواء القديمة منها أم الحديثة، العربية منها أم الأجنبية، من الناحية الجغرافية والاقتصادية والتجارية والثقافية، يظهر لنا أن الجنة التوراتية (المعتمدة)، مصدرها الإلهام المكاني ـ الزماني في هذه المنطقة، كما ذكرنا ذلك في مصادر سابقة. ولعل الثراء المكاني والثقافي والأمني من ناحية أخرى، كان دافعاً كبيراً، لدى مدوني الجنة التوراتية، أن يظهروها لنا بالشكل الذي نعرفه حتى الآن، وكما يؤكد ذلك الدكتور «كمال الصليبي»(٧).

فالتمسك بالخلود لا ينعزل عن توفر أوضاع مختلفة: مادية ومعنوية، والاصطدام بفكرة الموت، لا ينعزل بدوره عن الفهم

العميق للمصير الإنساني التراجيدي، لكن إمكانية العودة إلى الوضع السابق (إلى الجنة ثانية)، تدخل في عالم الأمنية والتمني، وعدم اعتراف الإنسان بأن حياته هي تلك التي يعيشها فقط في عقودها المعدودة. فالموت لا بد أن يكون برزخاً فاصلاً بين الحياة المحدودة، وتلك الأبدية. وقد حاول «كمال الصليبي» أن يقربنا من حقائق اعتبرها أساسية بخصوص الجنة التوراتية، في رمزيتها. فقد (سارع الرب يهوه إلى طرد الإنسان العارف من جنة عدن، قبل أن يتسنى له الأكل من شجرة الحياة، فيصبح إلهاً كاملاً لرفيقته، لكنه لم يتمكن من طرد المرأة من الجنة، بعد أن اكتملت فيها صفة الألوهية، ولم يتمكن أيضاً من طرد الحنش من الجنة، لأنه اقتصَّ من المرأة، وإن كانت صارت إلهة، بإخضاعها للرجل، وبفرض أوجاع المخاض عليها، أما الحنش فاقتصَّ منه بتحويله إلى أفعى تسعى على بطنها وتأكل التراب، (ومن ثم) والجدير بالملاحظة أن الإنسان وعى ألوهية المرأة التي كانت في الأصل رفيقته قبل أن يخرجه الرب يهوه من الجنة، فاعترف بها باسم حواء كإلهة أم لجميع المخلوقات في الجنة، أي كإلهة تمثل الأمومة المطلقة)(٨).

إن ما يبدو واضحاً هنا ـ وكما ذكرنا سابقاً ـ هو أن الحديث عن الخلود الجنتي، يمثل مرحلة متقدمة في الوعي الإنساني، هذا الوعي الذي لم يتشكل إلاّ على أساس النزوع من الترحال إلى الاستقرار، والتمعين في الموجودات، أو الكائنات المختلفة، وهي تشهد تحولات شتى من بينها (فناؤها) أو زوالها، أو تلاشيها: كلياً أو جزئياً، أو وقتياً، ثم معاودة الظهور لاحقاً (دورة الفصول مثلاً)، وقد أكسبه هذا الاستقرار والتأمل فهماً واستيعاباً لحقيقة الكائنات ذاتها، وهو في جوهره كائن يتغير بدوره. ويظهر أن ألوهية المرأة، ليست سوى في قدرة الأنثى على العطاء، وامتزاجها بالطبيعة التي تعطي بدورها،

حيث يكون (جوفها) مليئاً بإمكانات المنح (بالأرواح) التي تتجلى في نباتات مختلفة، وكأن الموت الذي يمكن تلمسه في أولئك الذين يوارون الثرى، هو ذاته بعد حياتي، يغوص في الأرض، فتختلط الأرواح مع بعضها بعضاً، وتتداخل، وتظهر في أجساد لاحقة. وفكرة الجنة تنبني على تصور كهذا، أما الرجل فاعتبر مبدأ الذكورة، والاخصاب بالنسبة للمرأة، فكأن المرأة وضعت أمام مصيرها، ألا وهو أن الإخصاب هو القوة المؤثرة، ولهذا نكون المرأة في حقيقتها تحت رحمة الرجل ومملوكة له!

وإذا كنت أركّز على ما قاله «الصليبي، ديب، منى»، من حيث الموقع الجغرافي للجنة، وتحديداً (اليمن)، فإن هذا التركيز ليس (مبايعة) لما توصلوا إليه من استنتاجات لغوية مكانية، وإنما يقوم هذا الاعتقاد على تصور مرافق على الأقل، وهو أن قراءة تاريخ المنطقة (شبه الجزيرة العربية)، في مختلف أقسامها التضاريسية، والخصوصيات الحضارية والثقافية والدينية والاستراتيجية لكل قسم، هي التي تجعلنا على أكثر من يقين، وهو أن اليمن يشكل بؤرة حضارية، وإشعاعاً ثقافياً عريقاً. وما يزيد في عمق هذا اليقين المعرفي، ويؤكده، هو ذلك الحضور الحكاياتي القصصي الذي يفصح عنه في القرآن(٩)، والذي ـ من المفترض ـ أن يُقرأ لا بوصفه ذماً لما كان، وإنما باعتباره تعظيماً له، ينطق بعظمة الـ (ما كان)، حيث كان الانغماس في النعيم ينسّي أصحابه حقيقتهم الإنسانية، وهي أنهم يتجاهلون الوضع الذي يعيشونه، أي اعتبارهم (منذورين) للموت في النهاية، ولا مفر من ذلك!

وهذا يعني أن هناك سلطة للمعنى المؤثر، وموقفاً منه. وعلى هذا الأساس ثمة توجيه للتاريخ ولحركته، من حيث التفسير قبل كل

شيء، ومواجهة للتأويل، ما دام يشكل حفراً وتنقيباً في خلفية كل ما يقال ويقرأ، أو يدوّن!

النبات مرتبطاً بالخلود:

يشكل الغطاء النباتي علامة مميزة للجنة، وهذه بداهة، لأن الجنة ذاتها كمفهوم تعرف بذلك، حيث تكون الأرض المليئة بالنبات، لدرجة أننا لا نستطيع رؤية الأرض، كونها مغطاة بطبقة من النبات. والنبات في حقيقته يشدنا من ناحية بالحياة، لما له من تأثير متعدد ومتنوع في النفس. ومن ناحية أخرى، يثير تفكيرنا باتجاه العالم الماورائي له، إنه مصدر متعة وشهوة وبهجة لنا تماماً! ونظراً لأهميته، فقد دخل عالم الرموز، على أكثر من صعيد، فهو لا يني يفعّل فينا، إنه يضعنا في عالم بهي بهيج باهر. والنبات يذكرنا بالماء، فلا نبات بدونه، وهو بدوره يستحضر كل ما من شأنه الانغماس في الملذات والنشوة العقلية والروحية.. ولم يأتِ مجاناً ذكر (الوردة) في نص (جلجامش) التي أخذها (جلجامش) هذا، وسرقتها منه الحية، إنها كانت وردة الحياة، وهي ترمز إلى الدورات المتتابعة للحياة، للخلود، في كل فصل ربيعي، ولا ذكر شجرة المعرفة، كعلامة على النماء والتجدد الدائم.. إضافة إلى ذلك، فإن الاستئناس بالشجرة، يفصح عن علاقة وجدانية، عن توحد مع حقيقتها، وهي تتجدد باستمرار، وفي ضوء ذلك لا تعود الشجرة مجرد نبات ينمو ويزدهر ويحتضر، إنما وسيط مع العالم الخارجي، وكذلك كتاب معرفة، وطموح في الخلود من خلالها. واعتبار (سفر التكوين) هو الأول من بين أسفار التوراة، واعتباره الشجرة (شجرة المعرفة) هي المحرك الأساسي في السفر المذكور، ومن ثم استمرار هذا الرمز في القرآن ذاته، حيث تتحدد شجرة معينة بعدم الاقتراب منها ـ والمحظور علامة اكتشاف لحقيقة الذات بالطبع ـ

يضعنا في قلب المواجهة مع الحقيقة الوجودية التي نعيشها، إنها شجرة الآلهة، شجرة الخلود، والاقتراب منها يعني الطموح في الخلود، والطموح في الخلود، يعني في النهاية منافسة الآلهة في خلودهم، وعدم قدرتهم على التأثير في الإنسان بإفنائه.

وهذه العلاقة بين الإنسان والشجرة أعرق أو أقدم من أن تؤرخ، سواء من خلال التوراة، والقرآن، فثمة تاريخ غير محدد، يحتفظ لنا بمثل هذه العلاقة الثنائية، فقد كان اهتمام الإنسان القديم بها، يرادف اهتمامه بحقيقة وجوده التراجيدي. إنه نبات بشكل ما، وهو في جانب رئيس من حياته عنصر نباتي، ولا معنى للحياة بدون وجود النبات، وسوف نرى لاحقاً، مدى أهمية العنصر النباتي في الجنة، والملذات التي تتلاقى من خلاله، سواء أكان ذلك لما هو شمي أو ذوقي أو بصري وغيره.. ولهذا اهتمت به شعوب قديمة، إلى درجة التقديس له (الديانات الأرواحية مثال حي هنا)[١٠].

بل يظهر الاهتمام الديني، الفقهي، لاحقاً بالنبات، والأشجار خاصة، في مشاهد مختلفة، وبصورة أساسية في الفن الذي عُرف بالفن الإسلامي، كما في واجهات المساجد، ليعبر تمام التعبير عن الذاكرة الماقبل إسلامية، ذاكرة جماعية عريقة في تاريخها، فالنبات ليس عنصراً، يمكن للإنسان أن يتحكم به، وهو يرسم، أو وهو يزرعه، ويشذ به، وإنما هو مسرح رؤى وتأملات. فالنبات هو الذي يمنح الإنسان القدرة على تجاوزاته، عبر النبات،[١١]، بإخضاعه ولو تصورياً لمنطق تمنياته ورغباته الإنسانية وليس تقديسه سوى طقس مقدس من طقوسه، إنه بذلك يقدس ما يرغب في ذاته، وما يتمناه له أولاً وأخيراً.

الجنة معنى وموقعاً:

في مختلف القواميس والمعاجم اللغوية العربية، تشير الجنة كمفردة إلى الاختفاء والاستتار، فـ (جن الشيء يجنه جناً: ستره، وجن عليه الليل أي ستره، وبه سمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأنظار، ومنه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه، وجن الليل جنونه وجنانه: شدة ظلماته وادلهمامه، والجنان: الليل، وجننته في القبر وأجننته أي واريته، والجنان: القلب لاستتاره في الصدر.وجنة الأرض: إذا جاءت بشيء معجب. والجنة: الحديقة، دار الشجر والنخل، وجمعها جنان. والجنة: دار النعيم في الآخرة، من الاجتنان، وهو السّتر لتكاثف أشجارها وتظليلها بالتفاف أغصانها...)[١٢].

ويقال كذلك جنات الفردوس، وهي الأودية التي تنبت ضروباً من النبت، وجنة الخلد: الدوام: كالخلود والجنة، وكذلك جنات عدن[١٣]. ولأن الجنة هذه تتجاوز ما هو حسي، فهي مميزة بالاستتار ـ لذلك لعبت المخيلة دوراً كبيراً في تحديد معالمها ـ فالمجرد لا يُستوعب إلاّ من خلال المشخص، ولا حضور لما هو عقلي خارج المحسوس البتة، ولعلنا نتلمس في ضوء ذلك كيفية انشغال ما يمكن تسميته بـ (العقل الإسلامي) بموضوعة الجنة، تلك التي تتغذى بينابيعها الفعلية، في القرآن بالذات، فالآية القرآنية تقول: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾[١٤].

وقد حاول مفسرو القرآن الاجتهاد في ذلك، لجعل الآية هذه قريبة مفهومة من الأذهان، سيما وأن الذين دخلوا الإسلام (الأوائل منهم بصورة خاصة) كان الذي يهمهم هو مصيرهم بعد الموت، وبشكل آخر الثمن المترتب على دفاعهم عن الدين الجديد، سواء وهم

يجاهدون في سبيله، أو وهم يعرضون أنفسهم لمخاطر مختلفة، ومنها خطر التعرض للموت. لقد كانوا يريدون تأميناً على حياتهم بالفعل، فكان لا بد من جعل ما هو ماورائي في مستوى المدرَك الحسي، والملهم المنشط للمخيلة، والمجيّش لها بقصد احتوائها وجدانياً. فنقرأ لـ «الطبري» مثلاً وهو يقدم لنا تفسيراً لهذه الآية، محدثاً إيانا عن حقيقة الجنة وعرضها السموات والأرض: (ذكر أن معنى ذلك وجنة عرضها السموات السبع والأرضين السبع إذا ضم بعضها إلى بعض)، وفي مكان آخر، وعلى لسان «ابن عباس» الذي قال: (تقرن السموات السبع والأرضون السبع كما تقرن الثياب بعضها إلى بعض فذاك عرض الجنة وإنما قيل وجنة عرضها السموات والأرض فوصف عرضها بالسموات والأرضين والمعنى ما وصفنا من وصف عرضها بعرض السموات والأرض تشبيهاً به في السعة والعظم)[١٥].

ومما يُلاحظ هنا، أن «الطبري» لا يقدم لنا جديداً في تفسيره هذا، إنما يعلمنا بما هو سائد، من تصورات عن الكون، تلك هي الثقافة التي لم يستطع معظم كتّاب الإسلام التخلص منها. فـ «ياقوت الحموي» يقول عن مثل ذلك: (فاحتمل هذا أن يكون في العدد والإطباق فردي في بعض الأخبار أن بعضها فوق بعض)، ومن ثم: (وقالت القدماء: إن الأرض سبع على المجاورة والملاصقة) وكذلك (واختلفوا فيما تحت الأرض، فزعم بعض القدماء أن الأرض يحيط بها الماء، والماء يحيط به الهواء، والهواء يحيط به النار، والنار يحيط بها السماء الدنيا، ثم الثانية، ثم الثالثة، إلى السابعة، ثم يحيط بها فلك الكواكب الثابتة، ثم فوق ذلك الفلك الأعظم المستقيم، ثم فوقه عالم النفس، وفوق عالم النفس عالم النفس، وفوق عالم العقل الباري، جلّت عظمته، ليس وراءه شيء)، ولا ينسى أن

يذكر فيما بعد حديثاً للرسول راويه «أبو هريرة» يشير إلى السموات السبع والأرضين السبع[١٦].

إن هذا يذكرنا بالتصور اليوناني الدقيق للكوسموس (للكون) في تراتبه، فما يلي الأرض فلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل، يضاف إليها فلك الثوابت، أما آخر الأفلاك أو أقصاها فهي السماء الأولى، ويسميها العرب بالفلك المحيط[١٧].

والسماء الأولى، وهي (أورانوس) عند «أرسطو» هي التي تظهر الكمال الإلهي، حيث الله من هناك يحرك العالم، وينطوي (في طبيعته على كمال اللذة)[١٨]. وكل ذلك يتم على أساس فكرة السمو والتسامي، فالأسمى، والمغيّب والمغيوب هو الأكثر تأثيراً في الأدنى. ولقد كان العدد سبعة، وهو يشمل أشياء كثيرة، مميزاً لثقافات العديد من الشعوب (في المنطقة خاصة) بالنسبة للأيام، أو السنوات العجاف، أو الحكماء السبعة، أو حلول اليوم السابع (يوم الراحة)، ويوم الاكتمال (في ملحمة جلجامش)، كما كان حال السومريين والبابليين وغيرهم[١٩].

وهذا ما دفع بصوفي مبدع هو «ابن عربي»، لأن يقيم على وفي (عالم ٧) تصورات ومشاهدات تأويلية محسوسة، رغم صيغتها العقلية، فيتحدث عن القيمة العظيمة للرقم المذكور، ويكون هو الأس لكل مضاعف قيمة، وكذلك يشمخ بخياله عالياً، وصوب الباطن، محدثاً إيانا عن (المواطن السبعة الأمهات يوم القيامة)، حيث الموطن السابع يكون «مأدبة الملك» (مأدبة المَلِك لأهل الجنة)[٢٠]. ولعل مجموعة التصورات الثقافية التي كانت سائدة في المنطقة، إبّان ظهور الإسلام، ثم بروز ذلك التجاوب بين ما أتى به القرآن من أخبار ومعلومات عن التاريخ السابق عليه (من الناحية

الفلكية والجغرافية هنا)، ومحاولات المفسرين، وما تضمنته الأحاديث النبوية من معلومات مرافقة تؤكد هذا الجانب، وأحوال الصحابة وسواهم في هذا الاتجاه... الخ، كل ذلك أعطى انطباعاً لدى كل متمعن في القرآن، أن النص (القرآني) هنا، لا يمكنه استقطاب الآخرين، إن لم يخاطبهم إما فيما هم منتظرون ومستوعبون، أو قادرون على استيعابه، انطلاقاً من بنية ثقافية تهيئهم للتفاعل المذكور. ووفق هذا المنظور نقرأ عن الجنة، ما جاء في (دائرة المعارف الإسلامية): (الجنة هي الاسم الذي يطلقه القرآن غالباً على الفردوس الذي هو مقام المقربين وقد ذكرت مرة واحدة في القرآن بالاسم الفارسي (فردوس)، ومرات جنات عدن، وتمثلت الجنة في عصر متأخر في صورة هرم، ومخروط له طبقات ثمان، وهو يزيد على ما في جهنم من طبقات، ذلك أنه كان يعتقد أن المقربين سيكونون أكثر عدداً من المغضوب عليهم، وكلما تصاعدت هذه الطبقات زادت المادة التي بنيت نفاسة، ولكل طبقة باب، وفي القمة سدرة المنتهى، وهذه الجنة فوق الأفلاك السماوية حيث تدور الكواكب وهي تستقر على أنواع من البحار لها أسماء مجردة كبحر البقاء المنقسم وبحر الخلود وبحر الرب ويمتد فوق الهرم عالم الملكوت وعالم (الجبروت)، وعرش الله ودار المقربين.. الخ)[٢١].

لقد تركزت جهود غالبية المفسرين، والفقهاء، ورواة الأحاديث، وهم يحاولون مقاربة معاني القرآن، على تشكيل جمهرة متعاضدة، متشابكة من التصورات والإيقاعات الحسية، والعوالم المتخيلة، والمشاهد والرؤى، وسياقتها، ومن ثم تأصيلها في أذهان العامة والخاصة، باعتبارها حقائق كونية دامغة، إسلامية الطابع حصراً، قرآنية المنبت والمنشأ والنمو، لاغية كل علاقة ممكنة بين ما كان

سابقاً على ظهور الإسلام من تصورات أو حقائق تاريخية وثقافية وغيرها، رغم أن الحفر المعرفي البسيط والمباشر في بنية المفسّر، يطلعنا مباشرة على ذلك التثاقف المتعدد الجوانب في المنطقة، فكل ثقافة ناطقة بلسان حال عصرها وبيئتها، وتبرز قوتها، من خلال جدة مكوناتها. والمفسرون والمؤرخون، وهم يتحدثون عن الجنة ومميزاتها وخصائصها معنى وموقعاً لم يستطيعوا تجاوز الإطار الثقافي الذي تربوا داخله على أكثر من صعيد.

فـ «ابن كثير» يتحدث عن (السبع أرضين) مثلاً، ويجتهد في حقيقة الجنة التي أسكنها الله آدم، فيقول (لم تكن جنة الخلد لأنه كلف فيها أن لا يأكل من تلك الشجرة، ولأنه نام وأخرج منها ودخل عليه إبليس، وهذا ينافي أن تكون جنة المأوى).

ثم يخرج على ذكر اجتهادات المجتهدين المختلفين، على قولين:

١ ـ إنها جنة الخلد.

٢ ـ إنها جنة أعدها الله لهما (لآدم وحواء) وجعلها دار ابتلاء وليس فيها الخلد التي جعلها دار جزاء.

ومن قال بهذا اختلفوا على قولين:

١ ـ إنها في السماء، لأنه أهبطهما منها وهذا قول الحسن.

٢ ـ إنها في الأرض، لأنه امتحنهما فيها بالنهي عن الشجرة التي نهيا عنها دون غيرها من الثمار...

ولم يُذكر أن آدم خلق من قبل الله، ورفع إلى السماء، بل خلق ليكون في الأرض، وقيل إن الجنة التي أسكنها آدم كانت مرتفعة على سائر بقاع الأرض ذات أشجار وثمار وظلال ونعيم ونضرة وسرور[٢٢].

ويثير هذه القضية في تفسير القرآن، وهو يقف مطولاً عند الآية

(١٣٣) من سورة (آل عمران)[٢٣]، فيحدد مكان اللقاء بين آدم وحواء على أرض الحجاز، في إحدى الروايات (وهو تفسير لاحق ومروّج له)، وعن أن الجنة هي أرضية في النهاية[٢٤].

ونتلمس جغرافية السموات بطبقاتها المتعددة، وفي كواكبها، حيث لكل كوكب عالم خاص به، وتاريخ محدّد له، في (الإسراء والمعراج)[٢٥]، وهذا يعني أن لا فكاك من سلطة، أو خروج من السياق الإغرائي للثقافة المتداولة، وذات الجذور التاريخية، وضمن هذا الإطار، وكيف أن كل سلطة «تنتج»، وتعد ثقافة خاصة بها: إنشاء أو اقتباساً، أو تحويراً، أو إلحاقاً... الخ، تبرز محاولات الكاتب العربي ـ الإسلامي المنافح عما هو إسلامي، وهو يؤرخ للجنة أو يتحدث عنها، عندما يحصر التاريخ في دائرة ثقافته المعينة، فيحدد يوم الجمعة، باعتباره أفضل أيام الأسبوع، وأكثرها أهمية، واعتباراً عند الله فـ «ابن كثير» يورد حديثاً، نقلاً عن «أبي هريرة» مذكراً إيانا بقيمته (خير يوم طلعت فيه الشمس، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها، وفيه تقوم الساعة)[٢٦].

ويضاف إلى ذلك ـ كما سنرى ـ أنه في يوم الجمعة، وفي الجنة الموعودة، يزور أهل الجنة سوقاً خاصة بهم، ويرون ربهم ـ وهذا يذكرنا بما قاله أحد المهتمين بذلك ـ فقد كتب تحت (باب الجمعة): (سميت جمعة لاجتماع الناس فيها لأن كمال الخلائق فيه، وقيل لأن خلق آدم(ع) جمع فيه، وهذا أصح الأقوال، ويقال له عيد المؤمنين، ويوم المزيد لتزايد الخيرات فيه، وفيه تجتمع الأرواح، وتزار القبور، ويأمن الميت من عذاب القبر، ومن مات فيه، أو في ليله أمن منه، ولا تسجر فيه جهنم، وفيه يزور أهل الجنة ربهم عزّ وجلّ، وخص يومها بقراءة سورة الكهف... الخ)[٢٧].

وهو إذ يؤكد على ذلك، لا يعلم، أو ربما يتناسى، أن كل شعب يخصّص له يوم هو يوم راحته، ولكي يضفي علامة قداسة، يدشن مجموعة من الحكايات والأحاديث، وينسج شبكة من الرؤى الماورائية، بقصد التمسك به تماماً، ووفق معتقده الديني، فالإزيديون يقدسون يوم الأربعاء، واليهود يومهم المقدس كما هو معلوم يوم السبت (إنه يوم الراحة)، والنصارى يركزون على يوم الأحد، إنه اليوم الذي يعتبرونه أهم الأيام، نظراً لأحداث جسام ترتبط به!

هكذا يتم التفعيل الثقافي الفكري المعتقدي، والذي بثّ مؤثراته الأرضية والسماوية، ووفق ذلك، يتم تشييد وتدشين المجال المادي والمعنوي، أو توليف الحياة اليومية للمسلم، وتلوينها بالملهم النفسي، وتمتينها بأجواء أسطورية، وتعبئتها بكل الصور والممكنات اللغوية، ومثيرات السلوك القادرة على توجيه وعيه، بخصوص الهدف المزدوج القائم على معادلة ذات طرفين، ليست العلاقات بينهما مستقرة، إنها تشهد توتراً ونزاعاً تارة، ومسالمة وموادعة وتواددا تارة أخرى، وتوازناً نسبياً تارة ثالثة، وهما الحياة الدنيا، والحياة الأخـرى، وفي مسار هذا المسعى يتشكل ما يمكن تسميته بـ (قيمومة المعنى الماورائي الإسلامي)، أو فقْهنة وشرعنة التصور الإسلامي عن الجنة، أو أسلمة الجنة بامتياز ـ كما سنرى ـ فالآخرة قيّمة على الدنيا باستمرار، إنها الجنة التي تشكل دار الثواب في الآخرة، الدار المستقرة، وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، وأنواع اللذائذ[٢٨]، وهذا من شأنه المساهمة في تنشيط الذاكرة البشرية والجماعية الإسلامية خاصة، في محاولة لامتلاك المعنى، بقصد طمأنة النفس، وإشباع رغباتها اللامحدودة، وفي حدها الأقصى.

وهي رغبات تتوزع في الجنة، في جنانها الثماني المتداخلة والمتدرجة، للتصعيد بالرغبات، وهي متسلسلة (الوسيلة، دار المقامة، دار السلام، جنة الخلد، جنة المأوى، جنة النعيم، جنة الفردوس، جنة عدن)[٢٩].

ويظهر من هذا التراتب القيمي أن (جنة عدن) هي الأعلى، و(عدن، تعني بالعبرية (بهجة) ـ كما يعلمنا بذلك قاموس الكتاب المقدس ـ فثمة تاريخ سابق إذاً على تاريخ الكلمة في تصورها الإسلامي ـ وهكذا الوضع بالنسبة للفردوس ـ وحسب قاموس الكتاب المقدس كذلك، الفردوس كلمة فارسية معناها الأصلي «حظيرة أو حديقة» وكان الفردوس مكان السعادة الأبدية الذي فقده الإنسان، وعليه فقد صارت اللفظة تشير إلى مقر الأموات الصالحين[٣٠] وفي التصور الإسلامي يكون الفردوس سرة الجنة، كما سنرى ـ إن الحضور التاريخي العريق للكلمة يستمر، رغم تلون الكلمة بأجواء التصورات الإسلامية، وربما كان تعريف (الموسوعة الفرنسية الصغيرة) منطلقاً من هذا الإطار، وتحت اسم (Paradise): (العالم المفتِن، حيث خلق الله آدم وحواء، والجنة الأرضية مقر السعادة الأبدية بعد الموت، وهي جنة محمد، وذلك العالم البهيج)[٣١]، إنها تحدد الجنة من خلال المفهوم الشائع حول الجنة إسلامياً، وهي ترتبط بـ «محمد» رسول ونبي الإسلام أولاً وأخيراً.

الجنة في عجيبها ولذيذها:

ما علاقتنا بالعجيب واللذيذ في الجنة، بموضوعنا الذي نحاول مقاربته في مكوناته الوظيفية والتكوينية؟ ومن ثم: هل من علاقة تربط الإسلام كدين ـ أصلاً ـ بما هو عجيب ولذيذ؟

إن جوابنا باختصار، هو أن مفهومي (العجيب واللذيذ) يشكلان الفضاء الأعظم لحركية الإسلام كدين، ولبنية القرآن، كمجموعة نصوص متراصة، متشابكة، ومتداخلة، ومتشعبة، ومستقلة في آن، ترينا حقيقة هذا الفضاء المذكور، بمنطق القرآن الخاص، إنه المنطق/ القول الذي لا يني يفصح عن عجيبه ولذيذه، ليشعر القارىء والسامع، أن حقيقتنا الفعلية تتجاوزنا: ما ورائية تماماً! فالعجيب هو القائم على مفارقة، على اللامتوقع، لأنه يكون خارج دائرة الممكن لصاحبه، وهو يقدم عالماً يصدم من ليس متهيئاً له. ولكنه في تجليه الدبني يكون مختلفا، إنه يقول ما يثبت ما يتجاوز حدود الوعي الإنساني، وعدم قدرة الإنسان على استيعاب كل شيء، وهذا يعني وجود الأقوى والأسمى والأبقى منه. في ضوء ذلك يظهر العجيب لغة ماورائية بالنسبة للعقل البشري، ولكنه يوعد به ـ بعالمه ـ عندما يكون من أهل الجنة، فيتهيأ له إلهياً، وبذلك يكون الشعور باللذة بقدر حقيقة العجيب. وقد جاء في (قاموس الكتاب المقدس) ما يلي في تعريف (العجيبة): (هي حادثة تحدث بقوة إلهية تخرق مجرى الطبيعة العادي وتثبت إرسالية من كان سبب الحادثة أو من جرت على يديه، وهي فوق الطبيعة المألوفة، ولكنها ليست ضدها..) ومن ثم (ولما كان الله هو القوة الوحيدة فوق الطبيعة المتسلطة عليها فهو الوحيد القادر على صنع العجائب، به أو بالذين ينيط بهم ذلك. أما عجائب الشيطان فهي مزورة وكاذبة)[٣٢].. (العجيبة) بحسب (قاموس الكتاب المقدس) ترتبط بما هو أرضي هنا، وتتحدث عن ذلك التفاوت الكبير بين الإمكانات العقلية المحدودة أو النسبية للإنسان، وذلك اللاتناهي في الكون بالمنظور الإلهي، وكل ذلك يثبت وجود قوة تتجاوز حقيقة وجود الإنسان فقط! وما هو عجيب يكون مألوفاً، عندما يمتلك الإنسان القوة

الإضافية النفسية والعقلية، بالطريقة الربانية، ويلتذ بما سيُمْنح له!

ويظهر أن العجيب ـ هنا ـ قائم على ما هو روحي، فالروحي يملأ الكون، والإنسان مسكون بسلطة المادي، تلك التي تمنعه من فهم حقيقته المادية (في زوالها) والمعنوية، وهي الفعلية. والمادي هو حائل هنا أمام وعي أو استيفاء المفارق للإنسان. بصيغة أخرى، يظهر الجسدي (مقبرة) الإنسان، في عزله عما عداه، باعتباره داخلاً فيه، فالعجيب ينبني على ما هو روحي! والذي يتمعن في تلك الآيات القرآنية المتضمنة للعجيب، يدرك حدود العلاقة بين الإنسان في نسبية ما يعرفه، في عدم تصديقه، وما يجعله هو نفسه داخلاً في منطق الصيرورة، أي اعتباره مخلوقاً ليس إلاّ، فهناك من يوجّهه، أو من يتجاوزه قوة ونفوذاً: ﴿بل عجبت ويسخرون﴾[٣٣].

﴿أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم﴾[٣٤].

﴿وإن تعجب فعجب قولهم أئذا كنا تراباً أئنا لفي خلق جديد﴾[٣٥].

﴿أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس﴾[٣٦].

﴿وكانوا من آياتنا عجباً﴾[٣٧].. الخ.

إنها محاولة لوضع الإنسان في حدود ما يجب أن يدركه، وأن يقوم به بالتالي، وهي محاولة توجيهه، بقصد الأخذ بيده، ووضعه على الطريق التي يجب عليه أن يسلكها، حتى يفوز بما هو ربّاني، أن يدرك أن ثمة حضوراً ماورائياً يتضمنه هو ذاته، وأن اعترافه بذلك، لا يعود يبقيه في حالة عدم تصديق، لأنه قد علم بموقعه المحدود، وبالتالي يكون تهيؤه أكثر دقة وانتظاماً. إنه في الحالة هذه،

يلحق نفسه بالماورائي، بما يتجاوزه. فحقيقته (هكذا) تكون (هناك) حيث المغيب واللامنظور، وهناك سيتحد بها، سينفتح على العجيب بالمطلق، المحجوب عنه، وينعم بلذائذه، لقاء تخليه عن ماديته، اكتشافه لما يتجاوزها. ويظهر مما تقدم حتى الآن، أن مفهوم العجيب الذي يتضمنه القرآن، لم يكن لاحقاً على ظهور الإسلام، فلقد كان ـ ولا زال ـ حال معاشة من قبل الإنسان، فكل عجيب ملهم له، وباعث على اكتشاف ما حوله وذاته. وكذلك، فقد كان ـ ولا زال ـ يشكل منطقاً من نوع خاص، في لغته، وصوره، ومشاهداته، وعوالمه. إنه يهب الإنسان معنى، بقدر تواصله معه! إنه في الوقت الذي يشكل بؤرة توتر لديه، حالة خوف عميقة، إخلالاً بتوازنه النفسي، وهو يسعى إلى القبض على (ذاته) الفعْلية: مَنْ يكون، وأين يكون، وإلى أين يكون، وكيف هي حقيقته؟ إلى آخر الأسئلة الماورائية التي تنزع عنه كل طمأنينة ممكنة، وهدوء عقلي، يعبّر بالمقابل تمام التعبير عن وضع سيكولوجي، ولذة مغيّبة تشده إليها بندائها، باستمرار، لتأكيد البعد الكفاحي الشخصي لحياته الإنسانية. ويظهر أن العجيب بالمعنى الديني، هو تجلّ من تجليات التفكير الإنساني، وحقيقة عظمى من حقائقه الكونية، لكي يدرك من ناحية أن هناك حداً مستقبلياً، بوسعه التحرك نحوه، بقصد الاطمئنان إليه، إذا استطاع تنظيم سلوكه بطريقة معينة، وأن هذا الحد غير ممكن الوصول إليه إلاّ بشرط قاهر، هو أن ينسلخ عن ماديته، وبعنف ضاغط، أن يعبر حاجز الموت، وهو مسلّم للموت ما يؤمن به حسياً، لكي يمرره إلى العالم الآخر، إلى الحد المنتظَر: المغيوب، الشفاف، الروحاني، حيث الأمان المطلق..

ولقد كان تاريخ الإنسان ـ ولا زال ـ تاريخ العجائب. العجائب موجودة باستمرار، وإن لم توجد صنعها الإنسان، أو صاغها بطريقة

ما، لأنه يدرك حدوده البشرية، ومدى ضآلته في كون، يستشعره ضاماً إياه إلى عالمه المهدد لحياته، منطبقاً عليه، وهي تثيره ليتعرف على بنيتها، على حقيقته، فهو بعد رئيس من أبعادها، وكأن العجائب مسار تحدّ له، ليكتشف إنسانيته، وما هو مفارق لها في عالمه!

ولقد اهتم بالعجائب كثيراً في التاريخ العربي، والعربي - الإسلامي، إنه التاريخ الذي يبدو عِبَرياً (من العبرة)، فكلما كان هناك عجيب أو عجيبة، كلما تقدم الإنسان أكثر صوب حقيقة لم يكن يعلمها سابقاً، وكلما أدرك كم هي (الحيرات) كثيرة في عالمه.

بل إن البشرية كلها تتفق - هنا - في نقطة واحدة، وهي وجود تاريخ أول يدشّن في ذاكرتها الجماعية عجائبي تماماً.

إذ لا أحد بوسعه الإدّعاء، أنّى كان، ومهما كان، أنه يعلم كيف كان بداية. فسواء كان خلق الإنسان من ماء أو هواء، أو من نار، أو من مادة غير معلومة بدقة، أو من العناصر الأربعة، كما صيغ كل ذلك بأسلوب فلسفي، كما عند فلاسفة اليونان الأوائل، أو جبل الإنسان من طين (خاص) ونفخ فيه، كما تقول النصوص المعتبَرة أسطورية في بلاد ما بين النهرين وما يجاورها، رغم أن هذه شكلت وتشكل المادة الرئيسة للتصورات الدينية التوراتية، والإسلامية، وبطريقة إلهية ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾[٣٨]، وليس هناك مؤرخ عربي - إسلامي خرج عن هذا التصور، وهو يؤرخ لبدايات الخليقة، ممن ذكرناهم سابقاً، بل لم يضف شيئاً يذكر إلى ما كان يعرف سابقاً، ومنذ آلاف السنين، سوى في مشاهده الكونية (تحديد الأول (الله)، ما جرى بعد ذلك

من صراع موجّه لحكمة دينية، حسب مقتضيات سلطة المعنى الديني (الإسلامي المتداول)[٣٩]. فكل أسطورة تتأسس في مصدرها على عجيب، وكل عجيب يستنطق مادته، وكل مادة هنا تعترف ببعد من أبعادها الوظيفية الوجودية، لكي يطمئن إليها الإنسان. والقناعة بما تم التوصل إليه، ليست سوى الاعتراف المرحلي بأن ما وُصِل إليه يريح النفس، ولو إلى حين. بل ليس هناك ما يقوم به الإنسان، ويقوله، ويكتبه من شعر وقصة ورؤية ومسرح، وفكر، وتحليلات علمية، وما يرسمه، وما يبتكره من ألحان، سوى تنويع للعجيب، واستجابة لنزوع ماورائي في الإنسان، يشده إلى معنى، يهدىء من روعه من ناحية، ويحد من قلقه الكينوني، ويدفعه أكثر باتجاه ذلك الفراغ الكوني (المجهول) في محيطه وفي ذاته من جهة أخرى!

ونحن نتلمس في مختلف الحكايات والقصص المؤسسة على ما هو أسطوري أو خرافي، أو غير مرئي، توزيعاً لأدوار، حيث ثمة شخصية، أو شخصيات، تعلمنا، بما تعتقده حقيقه معتبرة، مبثوثة ومغروسة في الذاكرة الجماعية: الشعبية بالدرجة الأولى، حيث (لكل نوع من الشخصيات طريقته في الظهور، ويستخدم كل نوع وسائل معينة لتقديم شخصية في سياق الأحداث)[٤٠]. فسواء أكانت الشخصية متفردة ملحمية، أو أكثر من شخصية، خرافية في تنقلاتها، أو شبهها، أو تبدو من النوع الديني الإعجازي، المتأسس دون أدنى شك على الأسطوري، وهي تستنطق عوالم (مستنطقة سابقاً) ولكن لهدف مختلف، موهوبة: قوة وبياناً، وممنوحة كل ما من شأنه جعلها شخصية محورية جاذبية (كما في السيرة النبوية التي يتخللها العجيب في أكثر من جانب)، فهي في حقيقتها تخدم العجيب، وتبرزه، وتبتغي معنى ذاتياً، هو نفسه معطى لمن يقرأ، أو

يسمع بذلك. ففي إطار الثقافة العربية ـ الإسلامية، ثمة بطل دائماً (خيّر): النبي نموذجاً، أو من أصحاب الكرامات، ينتصر في النهاية بدعم رباني عجائبياً، للإفصاح عن حقيقة منقادة، ومتداولة، أو مستثمرة، أو يُنادي بها، وهي أن ليس هناك سوى مصدر وحيد لكل ما يهب الإنسان المعنى المطمئن، وإمكانية الخلود، والسعادة، والراحة الأبدية، مفارق للمألوف البشري، وهو: الله!

واهتمام العرب بالحكايات والأساطير والخرافات، التي تتأسس في جانب كبير منها على ما هو مفارق للحسي، أو العياني، يؤكد هذا الارتباط بدالة العجيب، واعتباره يفصح عن حقيقة كينونية في أعماق الإنسان. فالعجيب في ضوء ذلك عنصر حركي داعم لمعنى وجودنا البشري، وهناك باحث مغربي، يورد طائفة من الأعمال التي تدخل في هذا السياق، وهي:

(تحفة الألباب ونخبة الإعجاب) لـ «أبي حامد الغرناطي».

(المعرب عن بعض أخبار المغرب) لـ «أبي حامد الغرناطي».

(نخبة الدهر في عجائب البر والبحر) للدمشقي.

(عجائب الهند وبحره وجزائره) لـ «بزرك بن شهريار».

(مختصر العجائب) لـ «ابن وصيف شاه».

(عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) لـ «القزويني».

(خريدة العجائب وفريدة الغرائب) لـ «ابن الوردي».

(كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار) لـ «ابن عبد ربه الحفيد» .... الخ[٤١].

ويمكن الحكايات الشعبية ذاتها، تلك التي تلعب فيها الجان والعفاريت أدواراً مختلفة، موشحة بما هو عجائبي، و(ألف ليلة

وليلة) نفسها، هي عالم عجائبي بامتياز، بل إنها تستهل بما هو عجائبي، وتتقدم به، وتختتم به كذلك[٤٢]، وهذا يعني أن (ألف ليلة وليلة) لا تنبني على العجيب، وإنما تجعل من العجيب مادة رئيسة لها، لكي نستلذ بقراءتها، وسماعها، إنها تستهلكنا بعجيبها تماماً! أكثر من ذلك، من السهولة بمكان العثور على أساس عجائبي لكل ما يخص الآثار الإنسانية، باختلاف مراتبها. فالمدن والأنهار والأشجار والشخصيات العريقة، والمؤثرة سلباً وإيجاباً في التاريخ، والينابيع والجبال والوديان وغيرها تؤكد هذا الجانب[٤٣].

وهذا يجعلنا نتجاوب مع فكرة الجنة ذاتها، فعجيبها وإن اختلف مرتبةً، لا ينقطع عن سابقه الدنيوي، إنما يقوم عليه، وإن غايره قيمة!

ولكن كيف يمكن استيعاب الحقيقة المعنوية لما هو لذيذ في الجنة، فعجيبها يتداخل مع اللذة، على أصعدة مختلفة!

من الملاحظ أننا عندما نذكر اللذة، نستحضر فوراً تلك الحالة التي نعيشها، ونحن مرتاحو البال معافون، متنعمون بالراحة والهدوء، وفي ضوء ذلك تكون اللذة، كل ما يجعل الجسد، في مختلف حالاته، في حالة راحة، بعيداً عن المنغصات، و«الفيروزآبادي» يعلمنا بأن (اللذة نقيض الألم ج: لذات لذة، واستلذه وجده لذيذاً ولذ هو صار لذيذاً واللذُّ النوم واللذيذ الخمر كاللذة، واللذ لاذ السريع الخفيف في عمله، وقد لذلذ، والألذة الذين يأخذون لذّتهم...)[٤٤].

فثمة تقابل إذاً بين ما يريح الجسد، وما لا يريحه. واللذة هي الحالة التي تجعل الجسد منفتحاً على محيطه، ممتداً نحو الخارج، وهي التي تقيم علاقة تكون قوتها وشدتها وكثافتها وزمنها وقيمتها، بحسب

ما تكون عليه من شدة وقوة وإثارة وكثافة وفاعلية وإمتاع.. إن الآية (٧١) من سورة (الزخرف) تقرّبنا من البعد المعنوي والصفتي لمفهوم اللذة ﴿وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون﴾، فثمة علاقة قوية بين الشهوة (ما يُشتهى) واللذة، فأن يشتهي الإنسان شيئاً، هو أنه يلتذ ويستلذ به!

وثمة تركيز جلي على حقيقة اللذة هذه. فـ «ابن الجوزي» يقول في ذلك (وليس في الدنيا أبله (أشد بلاهة) ممن يطلب النهاية في لذات الدنيا وليس في الدنيا على الحقيقة لذة، إنما هي راحة من مؤلم)[٤٥].

إنه تصور يقيّم علاقة مع المغيَّب على أساس الحسي، ويتجاوزه في الوقت نفسه. فاللذة تكون هنا متصورة ومتخيلة، ومؤجلة كذلك! وهذا يعني أن الحديث عن اللذة يستند إلى المفارق الذي يعزّز الروحي في المرء، ويطمئنه بما هو ماورائي هو حقيقته!

إنها اللذة النفسية أو الروحية، التي تؤكد لصاحبها باستمرار، أن ما هو فيه راحل به، وينقله إلى العالم الفعلي، الذي هو مخلوق له أساس. ويوضح «ابن سينا» مفهوم اللذة، بقوله عن أنها (إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك، كمال وخير، من حيث هو كذلك)[٤٦].

ويشرح «الطوسي» ذلك بقوله عن أن (اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي ـ ومن ثم ـ اللذة إدراك لموجوده، والألم إدراك المعدوم)[٤٧]. و«ابن رشد» يعلمنا بفاعلية اللذة، بقوله (إن اللذة هو تغير إلى هيئة تحدث بغتة عن أحساس طبيعي للشيء الذي أحسَّ، أعني إذا كان المحسوس طبيعياً للحساس ـ ومن ثم ـ وحيث كانت الشهوة، فهناك اللذة، لأن الشهوة هي تشوق إلى اللذات)[٤٨].

إن هذا يقودنا إلى ما هو مترتب على ما تحدثنا عنه، ونابع عن بؤر توتّر رغبية (أو عن إيروسية كونية مشعة)!

فهناك من ناحية حضور للعجيب، الذي يجعلنا باستمرار خارجين عن دائرة الاستقرار، والمألوف والمعروف..

والعجيب هو من ناحية امتداد لبنية تكويننا النفسي، ومن ناحية أخرى نابع من حقيقة وجودنا الأنطولوجية. فبحثنا عن العجيب، هو اندفاعنا نحو ما هو مغاير لما نعرفه، ومحاولة للقبض عليه وامتلاكه ـ إنها إيروسية الغائب الحاضر في طياتنا النفسية، فبقدر ما نبحث عن المألوف، نستشعر غرابة ومجهولاً يواجهاننا بالعجيب، الذي يعلمنا كيف ننفتح على خارجنا، إذ يكون فضاء لامتناهياً، وهو ذاته يشع في جوانبنا، في داخلنا، فجهلنا لخارجنا، لا ينعزل عن جهلنا لذواتنا!

وهناك من ناحية أخرى حضور للذيذ، إن اللذيذ متجلٍّ في العجيب ذاك الذي يشع في كياننا الجسدي، ويشعرنا بلذة طافحة في الكيان كله ـ وكل لذيذ يتضمن عجيباً، فنسعى إليه، ولكنه يسبقنا ويشدنا إليه باضطراد ـ لكي نصعد إليه روحياً، وننتظر المؤجّل، ذاك الذي يحيل كل ما فينا إلى منافذ تمتص اللذة، وتنغمر بالعجيب المتواصل ـ كما ينص على ذلك المنطق الرباني الأوحد ـ واللذيذ كما سنرى، يتنوع، كونه يستجيب لماضي النفس من رغبات، تتجلى في صورة مطلقة، لأن المادي لا حضور له، كما هو معروف عنه لدينا، إنه يتمازج مع العجيب الذي لا يتوقف عند حد معين، فإذا كان ما تشتهيه الأنفس، وتلذ له الأعين، لا حدود له، فهذا يعني، أن إمكانية الالتذاذ تظل في حالة فيضية. ويظهر أن العجيب هو ذاته يتجلى حسب ما في الجنتي (الداخل إلى الجنة)

من قدرات، وبحسب ثوابه، يتحدد جزاؤه. فالجنة طبقات، وعوالم، فهي في ضوء ذلك تتخصص للمؤمنين الذين لا يتساوون، في مدى عطاءاتهم وورعهم..

وهذا هو المعنى الذي يقصده «ابن قيّم الجوزية» (لذة كل أحد على حسب قدره وهمته، وشرف نفسه)[٤٩].

ثم يبقى مفهوم الشهوة، فلا لذة بدون شهوة. فالإنسان تنطلقُه شهواته: شهوة الكلام، شهوة اللمس، شهوة السماع، شهوة الذوق، شهوة الشم، شهوة النظر، شهوة التمني.. الخ. وهذه الشهوات المختلفة تفيض لذة، وتنفتح على اللامتوقع، على العجيب - بالمعنى المطلق - فثالوث العجيب واللذة والشهوة، ثالوث متكامل هنا!

وفي ضوء ما تقدم، يظهر إلى أي مدى ينوّع الدين من وفي فاعليات النشاط النفسي للإنسان، لا بل وفي قواه المختلفة، وحتى في تحديد مصيره، هذا المصير الذي يكون من خلاله، وعبره، يتجاوزه، إنه المصير الذي يتوزع بين مغيوبين: بداياته (وكيف كانت، ولماذا كانت هكذا)، ونهاياته التي تنفتح على عدة احتمالات (كيف سيكون بعد الموت فعلاً).

أن تكون مع الجنة الإسلامية وفيها، هو أن تهيىء نفسك لعالم مغاير لعالمك، وتلتزم بالشروط المطلوبة، إنها لغة المفارق من جهة، وتتأسس على المغيوب النفسي الروحي، ولغة الملاصق، من جهة أخرى، لأنها تتبلور في صميم الذات!

الهوامش

(١) القرآن الكريم، سورة طه، الآية ١٢٣.

(٢) اليهود يُعتبرون من المغضوب عليهم، إلى جانب النصارى، فهم من الضالين، كما جاء ذلك في نهاية سورة (الفاتحة) السورة الأولى في القرآن، وهذا ما اتفق عليه معظم المفسرين للمرآن قديماً. ولعل قارىء تفسير «الطبري» ومن خلال عدة صفحات، وبالاعتماد على أقوال مختلفة في قيمتها تاريخياً، وأحاديث مذكورة، يتلمس مثل هذه العلاقة بين اليهود والغضب عليهم، والنصارى والضلالة، (انظر المجلد الأول، ص ٦٠ ـ ٦٥)، إن هؤلاء المفسرين مسكونين بسلطة المعنى الرائج معتقدياً، ولهذا جاء تقييد القرآن بالتفسير الموجّه!

(٣) انظر على سبيل المثال ما جاء في الأصحاح الثاني والثالث، من (سفر التكوين)، وكيف التزم بما ورد فيه حرفياً تقريباً، عمالقة التاريخ العربي الإسلامي (الطبري، ابن الأثير، ابن كثير) في مصادرهم المذكورة، و «اليعقوبي» في: **تاريخه** (دار صادر، بيروت، ١٩٩٢)، المجلد الأول، ص ٥ ـ ٦، و «ابن قتيبة الدينوري» في: **المعارف** (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٧٠)، ص ٦ ـ ٨، وهو يذكر التوراة حرفياً، ولا يتجاهل بذلك اعتباره سلطة مرجعية معتمدة عنده! ويمكن العثور على هذا المنحى في تفاسير المفسرين «الطبري» و«ابن كثير» المذكورة، ضمن (سورة البقرة). وكذلك «ابن كثير» في: **قصص الأنبياء**، حققه وضبطه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه «علي عبد الحميد أبو الخير» وآخرون (دار الخير، بيروت، دمشق، ط ٤، ١٩٩٤)، ص ١٣ ـ ٣٢، مركزاً على «آدم»، مظهراً إياه بريئاً قبل كل شيء، و«حواء» تبدو ملحقة، إنها تعيش على الهامش، لا في المتن، وذلكم هو منطق الذكورة في تسيير حركة التاريخ، بكل أبعاده القيمية.. ومصادر أخرى كثيرة، لا داعي لذكرها، فما ذكرناه، كان على سبيل التأكيد لا الحصر!

(٤) انظر حول ذلك ما أورده د. «أحمد سوسة» في: **العرب واليهود في التاريخ العربي**، (دمشق، ط ٦) وهو يبرز كيفية تدوين التوراة، من وجهة نظره طبعاً، ص ٤٠٢ ـ ٤٤٠. وانظر كذلك «فريدريك ديليتش»: **بابل والكتاب المقدس**، ترجمة: إيرينا داود (العربي، دمشق، ١٩٨٧)، في صفحات متفرقة، ص ٣٣ - ٣٤، و٣٥ ـ ٤٨، وغيرها.

(٥) انظر «صموئيل كريمر: **من ألواح سومر**، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري (مكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت)، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨، ألا يمثل كل ذلك المرحلة النباتية من وفي عمر الإنسان؟

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤، وانظر كذلك «سيد محمود القمني» وهو يعتمد على «كريمر» اعتماداً كبيراً، في تحليله واستنتاجاته، في: **قصة الخلق: منابع سِفر**

التكوين (دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤)، ص ١١ - ٦٠، رغم محاولته الاجتهادية للتمايز عنه.

(٧) انظر إضافة إلى ذلك **العرب واليهود في التاريخ**، المصدر نفسه، ص ٢٥٣ - ٢٦٨، **وأديان العرب قبل الإسلام، ووجهها الحضاري والاجتماعي**، لـ «الأب جرجس داود داود» (المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨١)، ص ٨٩ - ١٠٤.

(٨) انظر كتابه **خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل**، (دار الساقي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٤)، ص ٣٣ وكذلك كتابه: **التوراة جاءت من جزيرة العرب** ترجمة عفيف الرزاز (مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٤، ١٩٩١) ص ٢٧١ - ٢٨٠. وانظر في هذا السياق نفسه «فرج الله صالح ديب» **التوراة العربية وأورشليم اليمنية** (دار نوفل، بيروت، ١٩٩٤)، وكذلك «زياد منى»: **جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير** (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٩٤)، ص ١١٨ - ١٣٤... الخ.

(٩) هل هذا يسمح لنا بإحالة الحاضر إلى الماضي (الماضي قبل الإسلامي)، والانطلاق من الخلفية التاريخية للأحداث، وكيفية تشكل القناعات، وتبلور الحقائق النفسية، وترسيخ القيم المحروسة، وتطعيم المعاني المرادة، المغذية للشعور بشكل دائم، عندما نرى (اليمن) مستبعداً كدولة «عضو» في مجلس التعاون الخليجي؛ رغم انتمائه إلى الإطار الجغرافي نفسه، أم لعلاقة لذلك بحيثيات الماضي وحساسياته؟ ولكن من يستطيع تأكيد أننا غير مرهونين لسلطة الموتى والراحلين والماضي وأحداثه؟

(١٠) في كتابه اللافت للنظر، **تموز: عقيدة الخلود والتقمص في فن الشرق القديم**، يفيدنا الدكتور «أنطون مورنكات» في هذا المجال حين يحدّثنا عن «شجرة الحياة» في أشكال مختلفة، تارة بوجود نعجتين أو عنزتين، في أكثر من مشهد، شارك في صنعها السومريون والساميون الشرقيون والغربيون والكاشيون والحوريون، وتارة أخرى بوجود تيسين... الخ، على طرفيها، ليؤكد ذلك التلاحم بين القوتين: الحيوانية والنباتية وامتداده في الإنسان، ثم الرغبة في امتلاك قوتهما معاً، انظر كتابه، **تعريب وتحقيق**، توفيق سليمان، (دار المجد، دمشق، ١٩٨٥)، ص ٦٣ - ٨٦.

(١١) انظر مثلاً عن مدى الأهمية التاريخية والطقوسية للنبات، كتاب محمود سليم الحوت، المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١١. و «محمد عجينة» في المصدر نفسه كذلك، ج ١، ص ٢٧٣ - ٢٨٠، وفراس سواح، في: **لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة** (سومر، قبرص، ١٩٨٥)، ص ١٠٥ - ١٢٨.

(١٢) انظر «ابن منظور» في: **لسان العرب** (دار صادر، بيروت، د.ت)، مج ١٣، ص ٩٢ - ١٠٠.

(١٣) انظر «الفيروزآبادي» في: **القاموس المحيط** (دار الجيل: المؤسسة العربية، بيروت، د.ت)، ص ٢٤٤ - ٣٠٢، مج ٤، ص ٢٤٨.

(١٤) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(١٥) انظر «الطبري» في **تفسيره**، المصدر نفسه، ج ٤ ص ٦٠.

(١٦) انظر «ياقوت الحموي» في: **معجم البلدان**، مج ١، ص ٢٠ و٢٣ و٢٤.

(١٧) راجع حول ذلك د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ط ٣ (منشورات عويدات، بحر المتوسط، بيروت، باريس، ١٩٨٣)، ص ١٧٥.

(١٨) فرنر، شارل: **الفلسفة اليونانية**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض (منشورات دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٨)، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(١٩) انظر: علي الشوك: «هل افترق الساميون عن الهنود ـ الأوروبيين عند الرقم «سبعة»؟» في مجلة **الكرمل**، العدد ٣٩، ١٩٩١، صفحات متفرقة.

(٢٠) انظر: **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٣٥٠، وكذلك ص٤٧٨.

(٢١) المقتطفات مأخوذة من موضوعات «كاراده فو» عن (الجنة) في: **دائرة المعارف الإسلامية**، نقلها إلى العربية «محمد ثابت الفندي» وآخرون، مج ٧، ص ١٤١ ـ ١٤٤. واللافت للنظر، أن هناك تعليقات على مواقف للكاتب تجاه الجنة الإسلامية، من قبل «أحمد محمد شاكر» في **دائرة المعارف**، منها رده أن (الفردوس) كلمة ليست فارسية، إنما هي عربية، وأن الطبقات تلك للجنة عبارة عن (كلام خيالي وتخليط، يعرف ذلك كل مسلم يقرؤه، ليس فيه شيء علمي يُناقش، وما كانت أوهام المتأخرين الخياليين بحجة على الإسلام، ولا على القرآن، ص ٤٠ ـ ١٤٣، متجاهلاً هنا حضور مفهوم الطبقات في القرآن، وفي كتب الحديث وغيرها. وإذا كان في قوله ما يلفت للنظر حقاً، وخاصة فيما يتعلق بطبقات الجنة، إلاّ أنه من جانب آخر، يُتلمّس ذلك التحفظ والتشدد الواضحان، من كل ما يفصح عن مصدر ليس إسلامياً محضاً وعربياً محضاً في القرآن، دون مراعاة تمازج الثقافات في المنطقة العربية، وهذه مشكلة شغلت أذهان الفقهاء والمؤرخين واللغويين حتى الآن، بخصوص الكلمات غير العربية في القرآن وسواها، وطبقات الجنة، كـ (الباقلاني، والزركشي، والسيوطي)، و(الطبري، وابن كثير، والطبرسي) تفسيراً و(ابن منظور، والفيروزآبادي، والزبيدي) لغة... الخ.

(٢٢) ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج١، ص ١٨ ـ ١٩، و٧٥ ـ ٧٧.

(٢٣) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(٢٤) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج ١ ص ٧٨ ـ ٨١، وانظر كذلك «الطبري» في **تاريخه**، المصدر نفسه، ج ١ ص ٦٦، فعند نزول آدم هبط معه (الحجر الأسود) تاريخ مؤلف هنا أيضاً: موجّه، وانظر تفسيره ج ١، ص ١٨١ ـ ١٩٤، و«ابن الأثير»

في: **الكامل في التاريخ**، المصدر نفسه، مج ١ وعنده يستقر آدم في (مكة) قادماً من الهند، ويطوف بالبيت، وقد أهبط معه الحجر الأسود كذلك، ص ٢٣ ـ ٢٤. هكذا تركز المرويات العربية الإسلامية على الدور المطلق لآدم، فالعلاقة بينه وبين الله، أنه المعنيُّ بكل ما يهم البشرية، وهو الذي يستغفر ربه (أنظر في المصادر نفسها، مع نفس المعطيات)، فيغفر له أما حواء، فهي تتحرك في المغيّب، في الظل، ولهذا تكون السلطة تاج السلطان وقوته ذكورياً، وموجّهة للمرأة، محددة لمصيرها، إنها نعيمها وجحيمها في آن!

(٢٥) انظر «ابن حجر العسقلاني ـ السيوطي»: **الإسراء والمعراج**، جمع وتحقيق: محمد عبد الحكيم القاضي (دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٩)، ص ١١، وما بعد، وكذلك «ابن إبراهيم الثعلبي» في: **عرائس المجالس** (المصدر نفسه)، ص ٩ ـ ١٥، و «د. محمد عجينة» في المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٩.

(٢٦) ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج ١، ص ٨٠، ومن الطريف أن كاتباً هو «سيد صديق عبد الفتاح» في صحيفة **أخبار الأدب** المصرية، في (٢١ تموز/ يوليو ١٩٩٦، ص ٢٨ ـ ٢٩) يتحدث عن (سر الرقم سبعة) حيث يبدأ بالقرآن، ويمر بالحديث النبوي، لينتهي إلى أهميته في النصوص الأسطورية والمعتقدية القديمة وغيرها، وكان يفترض عليه أن يبدأ بالأقدم تاريخياً، ولكن، وكما يبدو، التقية والورع الدينيان منعاه من ذلك.

(٢٧) انظر (حاشية الطحطاوي) لـ «أحمد الطحطاوي» على **مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح** لـ «حسن بن عمار بن علي الشرنبلاوي الحنفي» (مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، ط ١٣٨٩هـ)، ص ٢٧٣.

(٢٨) انظر: عبد الرحيم فوده: **من معاني القرآن** (دار الكاتب العربي، القاهرة، د. ت)، ص ٧٨.

(٢٩) انظر: د. صلاح فضل في: **تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي**، ط ٢، (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥)، ص ١٦٢.

(٣٠) انظر: **قاموس الكتاب المقدس**، (منشورات مكتبة المشعل، بيروت، ١٩٨١)، ط ٦، ص ٢٧٥ ـ ٦٧٤.

(٣١) Larousse de Poche (Librairie Larousse), Paris, 1954, p. 272.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٠١.

(٣٣) **القرآن الكريم**، سورة الصافات، الآية ١٢.

(٣٤) المصدر نفسه، سورة الأعراف، الآية ٦٣.

(٣٥) المصدر نفسه، سورة الرعد، الآية ٥.

(٣٦) المصدر نفسه، سورة يونس، الآية ٢.

(٣٧) المصدر نفسه، سورة الكهف، الآية ٩ انظر: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص ٤٤٦.

(٣٨) **القرآن الكريم**، سورة الرحمن، الآية ١٤.

(٣٩) انظر حول ذلك **موسوعة أساطير العرب: عن الجاهلية ودلالاتها** (المصدر نفسه، ج١ الفصل الثاني)، ص ١١٥ وما بعد.

(٤٠) بروب، فلاديمير: **مورفولوجيا الحكاية الخرافية**، ترجمة وتقديم: أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر (النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، ١٩٨٩)، ص ١٦٦.

(٤١) انظر سعيد يقطين: **ذخيرة العجائب العربية**، (سيف بن يزن) (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤)، ص ٧.

(٤٢) انظر: **ألف ليلة وليلة**، (دار العودة، بيروت، د.ت.)، ج ١، الحكاية الأولى، ص ٨ وما بعد، والأخيرة، ج ٢، ص ١٣٩٧ وما بعد.

(٤٣) انظر حول ذلك «حسني زينة» **جغرافيا الوهم** (لندن، ١٩٨٩)، وانظر ما كتبه الباحث المذكور في الباب الثاني حول موضوعه (الوهمي والعجيب)، ص ١٧٣ - ١٩٩.

(٤٤) في المصادر نفسه، المجلد ١، ص ٣٧١.

(٤٥) انظر كتابه **صيد الخاطر**، حققه: ناجي الطنطاوي، راجعه: علي الطنطاوي، (دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٤٤٦.

(٤٦) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا (دار المعارف، مصر، ١٩٨٥)، ق ٣ - ٤، ص ٧٥٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٥٤ - ٧٥٥.

(٤٨) ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، تحقيق وشرح د. محمد سليم سالم (القاهرة، ١٩٦٧)، ص ١٧٣ - ١٧٥.

(٤٩) ابن قيم الجوزية: **الفوائد**، تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشب (دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٩٣)، ص٢١٩.

- ٤ -

ملذات الاشتياق

(والله إني لأتخايل دخول الجنة ودوام الإقامة فيها من غير مرض ولا بصاق ولا نوم ولا آفة تطرأ، بل صحة دائمة وأغراض متصلة لا يعتورها منغّص، في نعيم متجدد في كل لحظة إلى زيادة لا تتناهى، فأطيش ويكاد الطبع يضيق عن تصديق ذلك لولا أن الشرع قد ضمنه)(*).

الإمام ابن الجوزي - في «صيد الخاطر»

أوقيانوس الآخر:

قراءة القرآن تضعنا على محك التجارب، إنها تستنطق بنيتنا المادية، وتعرّي حقيقتنا الوجودية، وتستجوب الروحي فينا، وهي في الوقت الذي تقدم لنا العالم الذي يمكّننا من فهم أنفسنا، وكيف نقيم علاقات ناجحة معها، وبينها وبين العالم الخارجي، تحرّك فينا باستمرار سؤال الأسئلة، وهو: لماذا توجد هذه العلاقة - أصلاً - بين القارىء (الإنسان) والمقروء (القرآن)؟ بطريقة أخرى: ماذا يريد القرآن من الإنسان؟ إنه - كما يبدو - يريد انتشاله (نعم انتشاله) من عالمه المحدود المتقلب، وذلك في أن ينتصر على المادي فيه، ولكي يكون متهيأً للعالم الآخر، إن كل ما يهدف إليه، هو توجيه نظره صوب (أوقيانوس الآخر: الجنة)! فثمة توسع إذاً

للدائرة المعرفية التي يتحرك فيها الإنسان، ويصوغ فيها مفاهيمه عما يعرفه ويجهله في آن. وفي ضوء ذلك، يكون (الآخر) الذي يشكل (انسيكلوبيديا الرغبات الإنسانية)، هو المجال الوحيد الأوحد، للإنسان حين يتخلص من كل ضيق وتوتر فيه! القرآن إذاً يربط الإنسان بما لا يعلمه، بما هو مغيّب عنه، إنه يضعه أمام مجهوله الذي يخصه، ومصيره الذي يتقدمه مستقبلياً، وهو في الوقت الذي يواجهه بما يقلقه باستمرار (ماديته، قلقه، خوفه الأنطولوجي، والماورائي... الخ)، أو بما يهدده (الموت الوشيك، مصيبة مفاجئة، ألم مباغت، وجع يقض المضجع.. الخ)، يؤسس لنقيضه، حيث الهدوء المطلق، والسعادة المطلقة! إنه يملأ كل فراغ يخطر على البال، أو في الذهن، كلّ هو مبعث قلق ورهبة الإنسان، بكل ما يسعده ويُشعره بالغبطة الروحانية.. والمتمعن في الآيات القرآنية، لا بد أن يجد نفسه في مواجهة حقيقتين لا ثالثة لهما: الحقيقة الأولى هي فناء كل رهان على ما هو دنيوي، وكل سعادة ترتهن إليه، فهي ذاتها فانية، ما دامت تتجلى في الجسماني حصراً، فهي زائلة بزوال الجسد بعد الموت والحقيقة الثابتة هي ديمومة كل رهان على الأخروي، وارتهان إليه، فالأخروي يفصح عن المطلق في كل ممتع ومشهٍّ، فقصص وحكايات وأساطير الأولين هي للعبرة، والذين يمثلونها، وهم سلبيون صائرون إلى حيث تكون النار التي تستعر بهم. أما الآخرون (الإيجابيون) والذين يتّعظون حين سماعها، أو قراءتها فهم من أصحاب النعيم، أو من الموعودين بالجنة!

إنها سيكولوجيا الاشتياق، تلك التي تبحث في طيات النفس عما يثيرها، في كليتها متوثبة، بقصد الخروج على أسرها المادي. الاشتياق نداء الآخر العميق، الذي يتوزع بين مرغوب فيه، يظل عصياً على الامتلاك، وراغب ضمني غير محسوس، يظل فائضاً

برغباته. والاشتياق حركة جماعية مشعة تتوزع في الجسد، وتنشحن بها كل القوى النفسية، في المنظور الديني! فالقرآن (هذه المفردة الاستثناء من حيث التركيب والتداول عربياً) يفصح في دالته اللغوية عن معنيين متكاملين لا انفصام بينهما: الحضور الحسي في لحظة القراءة، والحضور المعنوي، حيث الأول يرتهن بالنسبي، بالمشخص، والثاني ينفتح على الماورائي، يغوص في داخل الكلمة القرآنية، في انسيابية دلالاتها اللامتناهية، حيث النفس تتجاوب مع المرغوب اللذيذ، وتنفتح على المطلوب. فالرهبة والرغبة تتناوبان العلاقة، والصيرورة في ظل القادر على كل شيء، والمتوعد، لا تنفصل عن صيرورة تتصل بالرغائبي المسكون بكل ما يشتهي، بالوعد بما يتجاوز الوصف والتوصيف!

ثمة تغذية حسية، ومعنوية في آن، ومثلما أن القرآن، في مختلف سوره وآياته، يعلمنا أن الحسي وهم، مثلما أن الاقتصار على الهامشي، الدنيوي، كونه فانياً وهْم، فهو يؤكد عبر ذلك على مركزية الخلود للمؤمن، وهي تتأسس على عمق استراتيجي للاشتياق! ثمة دليل جلي للملذات الكبرى في القرآن، في ضوئه، وضعت «إن جاز التعبير» وصيغت جغرافية وصفية للجنة، تتعلق بالملذات تلك. فالذين تحدثوا، أو كتبوا عنها، كان القرآن الأساس لهم، ومن ثم الأحاديث النبوية، في كل ما يخص موجودات الجنة أو مميزاتها، سواء أكانت تلك سمعية، أم بصرية، أم شمية، أم ذوقية، أم لمسية، أم رغبية.. الخ. فهذه كلها تساهم في تعميق الحالة النفسية المندفعة نحوها، من خلال العجيب الخلاب في القرآن، هذا الذي يتحدى مخيلة أيٍّ كان، لغناه المتعي اللذائذي اللامحدود.

أرضية الاشتياق:

ثمة منطق تناقضي جلي في لغة القرآن، لكل من يتمعن فيه، للوهلة الأولى. فالقرآن ينطلق في مخاطبته لقارئه وسامعه ممّا هو حسي، بل يشكل الحسي المادة الخام لكل ما يريد القرآن قوله، وتحقيق هدفه من خلاله، ولكن سرعان ما يُكتشف أن ذلك ليس سوى المقدمة الأولى لطريق طويل جداً، يتجاوز الحسي نفسه، إنه يطيح به في النهاية، عندما يؤكد القرآن باستمرار على مفهوم الفناء، وخواء التمسك بسعادة الدنيا، فهي فانية، ويراهن على السعادة الأخروية، ومن خلال العقل فقط، فهو الوحيد الذي يمكنه من اختراق كل (ضلالات) الجسد في سلطته الحسية النافذة، والعقل كقوة فوق مادية، ميتاطبيعية، بإمكانه مواقعة كل رغبة مجهولة، ومقاربة كل حقيقة ما ورائية، لأن وراء كل ذلك ثمة عالماً مختلفاً يمنحه راحة مطلقة، فالحقائق كلها لا تحتجب عن العقل، وأما حجاب العقل حيث يحتجب فمن نفسه لنفسه[1] كما يقول «الغزالي».

ولعل القرآن في إدراكه لحقيقة الحسي، وأهميته في امتلاك المجرد المغيب اللامحدود، يدرك ـ تماماً ـ فاعلية الخطاب، لا بل وكيفية صنع أدواته القادرة على تشكيل الوعي القرآني المرغوب فيه هدفاً. فالحسي مقدمة كبرى للمعنوي، ولما يتجاوزه. والمعنوي في النهاية هو الحقيقة المبتغاة، فلحظة الوصول إليها، لا يعود الحسي، ذا قيمة، لأنه زائل، وفي ضوء ذلك تكون في حالة تصاعد، في عملية إنماء الملكات المهيأة للوصول إلى المراد.

بل إن إعطاء الأهمية للمعنوي، للروحاني في الإنسان، وفق ما تقدم، يبرز أولوية الإلهي المبثوث في كيانه. فالإنسان حقيقة مادية،

قابلة لمختلف أنواع الزلل، وأشكال الخطل، ودرجات الإغواء والضلال، وتصانيف اللامعقول، وموجودة مسبقاً، ويكون الروحاني في تجليه الإلهي، أو تبلوره المفارق للمادي في الإنسان، لاحقاً، ومن ثم سابقاً، باعتباره السرمدي، المميز بكل ما يخلده..

والروحاني لا يفهم هنا، إلاّ بما هو مادي، بالحسي، إنه هو نفسه حقيقة مادية، عندما يُراد له أن يستوعب، فيقارب الروحاني الحسي في الإنسان، لتحرير ما يشبهه ـ ولو نسبياً ـ حتى يرتقي به إلى مستواه، فيبقي المادي للمادي، يتحلل فيه ويصعد بالروحي محمولاً بكل مميزاته الإنسانية، وبخاصية صاحبه، وعلى ضوئه يتحدد قيمة، ويتجدد معنى في تجريده.

لقد كان بدوي الصحراء مسكوناً برهبتها، بقسوتها، ومدققاً في خشونة بيئته، ولكنه، وهو يمعن النظر في كل ذلك، كان يبحث عن جواب أضناه على سؤال ألحّ عليه مراراً، وهو: ماذا وراء المدى القابض على النفس؟ فلقد أقيم الموت على خاصية الحياة، وصيّر الموت جسراً للوصول إلى حياة هي خلودها، خلود المتع الطافحة، بحيث تكون حسية أكثر من الحسية، وعقلية أكثر من العقلية، لأن ما قيل فيها يتجاوز حدود المدرك والمعاش. إنه نداء الإلهي، حقيقته الجاذبة لبعض منه في الجسد الإنساني!

والمتمعن في المقارنات التي تتم بين الحياة والموت، وكيف أن الحياة هي فانية، وأن كل من راهن عليها هو في خسران، وبئس المصير، يدرك قساوة التجربة، وحقيقة العلاقة الثقيلة الوطء عليه. إنها اختبار لحياة لا تنتهي ﴿ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين﴾[٢]. وكذلك: ﴿وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا﴾[٣]. ﴿وما

الحياة الدنيا إلاّ متاع الغرور﴾[٤]. إنها آيات تنطق بحقيقة المادي في الإنسان، حين يتعلق بالحياتي المادي، وبما يتجاوزه، إذا أراد الخروج من دائرة المادي، فالملذات تفيض وتستثار، لتنطلق من مجالها النسبي المؤلم، وتستقر في المطلق، بدون حدود لأنواعها وأشكالها، وتلك هي ملذات الاشتياق. و«الطبري ت ٣١٠» يتحرك في ظلال النص القرآني، حيث يحاول تأكيد الحديث الكبير، والذي يجسّد الملذات الكبرى، تلك التي ينعم بها المؤمن، فيفسر الكلام القرآني، في الآية المذكورة (من سورة النحل)، بقوله: ﴿ولنعم دار الذين خافوا الله فاتقوا عقابه بأداء فرائضه، وتجنب معاصيه دار الآخرة﴾[٥]، قول «الطبري» لم يقدم لنا جديداً!

فهذا القول جاء تفسيراً حرفياً لما ورد في الآية المذكورة، كمثال على مدى التزام المفسّر بحيثيات المعنى القرآني، لكي يكون ما يقوله خادماً له، مفصحاً عن الكامن فيه، وليس استنطاقاً، أي أن مفسراً كبيراً للقرآن، مشهود له بباعه الطويل في هذا المجال، يعبّر عن المضمون القرآني، وإن كان يفصح عن شخصيته أولاً وأخيراً، دون تحليل لما يقرأ ـ إنه يفسر ـ فالتفسير الذي يقوم به، هو ذاته قراءة قائمة على حصاد ملذات ـ كما يبدو ـ تلك التي تتواصل مع كل كلمة يقف عندها قارئ، ومن ثم إيجاد معنى لها، سواء أتم ذلك من عنده، وهو يحاول تقمص شخصية المؤمن التقي، في نبذه للدنيا واعتبارها زائلة، والتفكير في الآخرة، باعتبارها خالدة، فهي إذاً أكبر قيمة، وأكبر إمتاعاً أو بتذكيرنا بأقوال للصحابة وسواهم، أو بذكر أحاديث نبوية تعزز أخلاقية الآخرة، وكل ذلك من أجل تجييش وعي لذّتي (إن جاز التعبير) في ذات القارىء، وهي اشتياقي ـ تماماً ـ وجذبه إلى دائرة ما يقوله في ذلك، والأحايث النبوية انشغلت بمسائل عديدة، بل وكثيرة جداً حول الجنة. بل يفاجئنا ـ

بداية ـ الكم الهائل منها، وهي تدور حول أدق الجزئيات الخاصة بالجنة، وكل ما يتعلق بالمتع أو الملذات الحسية والمعنوية، ومقابلها كل ما يتعلق بأهوال وأحوال أصحاب الجحيم.

وقد يسأل القارىء: ماذا وراء هذا الكم الهائل من الأحاديث، التي لا شك في أن كثيراً منها هو موضوع أو مدسوس أو ضعيف الإسناد... الخ؟ ولكن الأحاديث تلك تظل في مجموعها مشكّلة العالم الأكثر إغراء الذي يشغل أذهان الكثيرين لأهداف تكتيكية وعملية ومعتقدية، تلك التي وضعت أو هي مدلسة... الخ. أما أحاديث الرسول، فإن المتمعن فيها، لا يفاجأ بمضامينها المفصلة، فتلك كانت معبرة عن وضعية سيكولوجية للمؤمن، حيث كان يريد أن يطئمن على (مستقبله) ما بعد الموت، ليعرف كيف يتعامل مع الآخرين (إخوته في الدين) أو (الذين هم على نقيض له)، ولأن الأحاديث تلك، جاءت طبيعية تماماً ـ في ظروف مستجدة، وساعدت على ظهورها وصياغتها، وعوامل مختلفة ـ فلا إيمان بلا تعب وتحمل أذى مادي ومعنوي، ولذلك لا بد من الوعد بالمكافأة بالثواب، أو الجزاء العادل، وخاصة إذا راعينا ـ قبل كل شيء ـ تلك البيئة الصحراوية التي انطلق منها الإسلام بداية، وما رافق ذلك من تحمل مصاعب، ومعاناة، وهذا يعني أن الأحاديث تلك تشكل أجوبة عملية ـ تماماً ـ على أسئلة الآخرين، من أصحاب الرسول، أو هي أشبه بـ (محاضرات) مرتجلة «عقائدية» تجيّش وعيهم المعتقدي وتحاول إنضاجه بالمعنى المراد، والشكل المرغوب فيه، أو أقوال يؤرخ لها في مناسبات، أو سمعت في أمكنة مختلفة، تشكل ما نسميه بدليل المؤمن، والنظام الداخلي له (تماماً)[٦].

ويتملكنا العجب من المفسر الكبير «الطبري» وهو يعيش أجواء

القرآن ومناخاته، وهو يتابع سوره وآياته: سورة سورة، وآية آية، ثم يستعين بذاكرته العجائيبة من ناحية ثانية، وهو ينتقل من ذكر حديث إلى آخر نبوي مصدراً، إلى قول لأحد الصحابة، أو لتابع، أو لسواه، ليجعل المفسّر مؤنسناً، ومن ثم مقدمة كبرى لجعله محمولاً ومسكوناً بالحضور الإلهي. وهو في أجزائه الثلاثين محافظ على ذلك التناسق بين الأقوال الشارحة من جهة أصحابها قيمياً، ليظهر «الطبري» معبراً عن مرحلة، بل عن ذاكرة جماعية مسلمة معتقدية، تخطط للمستقبل، وبهذا تجاوز «الطبري» عصره، والاستشهاد به يؤكد ذلك راهناً! ويظهر «ابن كثير» المتوفي سنة (٧٧٤هـ) ـ أي بعد الطبري بأكثر من أربعمائة سنة ـ أكثر محاولة من «الطبري» في فهمه للقرآن، لكنه أكثر تقيداً بالنص القرآني تعبّدياً، وبشكل خاص، عندما يؤكد على ما يخص العقيدة، والجنة التي تذكر كثيراً، في تفسيره للقرآن، باستشهاده بأحاديث كثيرة (سنية)، وهو بذلك يريد تجديد المعنى القرآني، وبثه في الذاكرة الجماعية، وتجييش وعيها المعتقدي. إنه يراهن على الآخرة، لرفع معنويات المؤمن الجنتي، كما في تفسيره لـ «﴿وما الحياة الدنيا إلاّ متاع الغرور﴾»، حيث يقول (أي هي متاع فانٍ غارّ لمن ركن إليه، فإنه يغتر بها وتعجبه حتى يعتقد أن لا دار سواها ولا معاد وراءها وهي حقيرة قليلة بالنسبة إلى الدار الآخرة)، ويؤكد على ذلك من خلال أكثر من حديث نبوي، من مثل (لموضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها)[7].

وبالوسع إيجاد أحاديث كثيرة يوردها «ابن حنبل» في مسنده، تدخل في إطار الترغيب في الجنة ـ إنها جاذبية المعنى الاستقطابية ـ من مثل دخول المؤمن الجنة، إذا كان في قلبه (مثقال حبة من شعير من الإيمان)، ثم أقل ذلك (نصف حبة من شعير من الإيمان)، ثم

(مثقال حبة من خردل من الإيمان)، أو جعل ما في الدنيا مقابلاً لما في الآخرة، لتنظيم المعاملات الاجتماعية، وربطها بجاذبية المعنى المذكور، كالحديث المتعلق بمن يرفع حائطه، ليبني سواه بيته محله، ويقابل ذلك بنخلة له في الجنة، أو الحديث الذي يقابل ثوب حرير لأحدهم في الدنيا بأن منديل سواه (هو منديل سعد بن معاذ) في الجنة خير من هذا أو ألين من هذا (من ذلك الثوب)[٨]... الخ.

إن المناخ العام ـ دائماً ـ يساهم في بلورة وصياغة، وحتى تأسيس لغته الحُلمية والرغبية، واستراتيجياته الكلامية، ونزوعاته الترغيبية، بقصد (صناعة) العواطف المطلوبة، ونسجها بالشكل المطلوب، ومثل هذا الإجراء ـ كلما برز غرائزياً ـ يبرز الضغط المتحدي بالمقابل، فكل ترغيب في الجنة، يظهر عنف المتجلي الواقعي، وحتى إغراءاته الضاغطة على الذين يتم توجيه أنظارهم نحو فردوس الرغبات! إنها ملذات الاشتياق إذاً، وملذات الاشتياق، تكاد تشكل المدخل الرئيس لدخول الجنة، إنها تصور لنا ماذا ينتظر الإنسان، وهو مؤمن، وذلك بعد موته، أو بعد (تحرره) من ماديته، وتهيئه روحانياً للعالم المنتظر، ليدرك أن حياته ليست سدى، وأن موته ليس خاتمة حياة، إنما هو بداية الحياة الأساسية (الفعلية)، وقد شكّلت الأحاديث في كمها الهائل القوة المعنوية الكبرى في جمهرة الأفئدة، وتوجيه الأذهان، وقيادة المشاعر والانفعالات، نحو حياة هي الأهم، هي التي يجب أن يُسعى وراءها بالعمل والقول معاً! ففي حديث جاء على لسان «أبي بكرة» قال: قال رسول الله(ص): (إن ريح الجنة ليوجد من مسيرة مائة عام)، وفي رواية أخرى (وإن ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة عام)[٩].

هذا الحديث وأي حديث مثله، كالذي ذكرنا آنفاً، يعتبر تعزيزاً

لسلوك المؤمن قبل كل شيء، وتوضيحاً للأثر الكبير للجنة وروعتها التي تفوق الوصف، فإذا كانت الجنة مختلفة عن كل محسوس دنيوي (باختلاف أنواعه، ودرجاتها قوة)، وتتجاوزه على الصعد كافة، ففيها ﴿ما لا عين رأت ولا أذن سمعت﴾، فإن هذا يسمح للذهن في أن يستثمر كل قواه المعرفية للانشغال بهذا الحدث الماورائي، لجعل الجنة مفهوماً معاشاً، منتجاً للمعنى المرغوب فيه حياتياً، وفي ضوء ذلك تغدو ملذات الاشتياق أثراً فردوسياً، يحفز الحواس والقوى المعرفية لكي تبرز ما للجنة من قيمة وإغراء وعجيب خلاب، كما هي حال (ريح الجنة النافذ)، ولكي يتحرر العقل من كل أوابده المادية، ومن وصائيته المعرفية الدنيوية، ويقيم عالمه المغاير، والمحايث، ليكون الجسد بالتالي تابعاً للعقل، وفي الوقت نفسه منتظراً سقوطه مادياً (موته)! إن الحديث (النبوي) يمارس دوراً استعراضياً للنص القرآني، فهو ينشغل به، ودوراً وسيطياً، إذ يقرّب النص بطرق مختلفة: شرحاً أو جواباً على سؤال، أو توضيحاً لقضية إنسانية من منظور فقهي إسلامي، من واعية الآخر: المسلم. ثمة ما ينبغي تسميته بعلم السنّة النفسي، أي ذلك الإنبناء النفسي للسنّة، وكيف يتم تشكيل التصورات الخاصة بالجنة في ذهن المؤمن، وذلك بفهم حركية انفعالاته جيداً، والقدرة على توظيفها في خدمة المعنى المنذور، لتظل الآخرة الموضوع المركزي الشاغل للذهن. ولعل الأهمية الكبرى في حركية الأحاديث النبوية، هي في حسيتها المفرطة إلى درجة تثير الذهول والإعجاب معاً، فثمة استثمار عالي المستوى لكل شاردة أو واردة حسية في القلب، وإيلاؤها مكانة في الإطار المحدد، إطار تشكيل السلوك الجنّتي، والرسول ببشريته فاعل مؤثر في محيطه الاجتماعي، وممتلك ذاكرة متعددة الطبقات، وهو يخاطب أتباعه، أو يحاور من هم في

محيطه، ويناقشهم، ويحدثهم في كل ما يخطر على ذهن كل منهم، هي ذاكرة تجمع بين الماضي والحاضر من جهة، وبين المعتقد الأسطوري والديني من جهة ثانية، وبين عملية القص الشعبي المتداول والتوليف الديني المؤمثل من جهة ثالثة، وبين الحسي المؤثر، والروحاني المقام على الحسي والجاذب له كذلك من جهة رابعة! هذا يظهر إلى أي مدى كان الرسول يحمل - بالنسبة لقومه الذين آمنوا به، والذين دخلوا الإسلام - بين صفتين تصاعدياً: صفته البشرية، أو العبادية، فهو مثل غيره، محكوم بقوانين طبيعية، وصفته النبوية التي ترفع من مقامه، وتجعله قريباً مقرباً من الله، وهذا يجعله عارفاً بما يجهله الكثيرون في بيئته، ومهما كانت بنية الأحاديث التي ترتبط به، فهي في جوهرها، تعمق في الحدثي، وتمنحه طابعاً ميتاً - بشرياً، في تسويقه وتجلّيه الإلهيين، والصيغة الحكائية لأحاديثه تستقطب الآخرين، فهي تنطق باجتماعيتها!

كما في هذا الحديث الذي رواه «أنس» (قال: كان رسول الله(ص) تعجبه الرؤية الحسنة فربما قال: هل رأى أحد منكم رؤيا، فإذا رأى الرجل رؤيا سأل عنه فإن كان ليس به بأس كان أعجب لرؤياه إليه قال فجاءت امرأة فقالت: يا رسول الله رأيت كأني دخلت الجنة فسمعت بها وجبة ارتجت لها الجنة فنظرت فإذا قد جيء بفلان بن فلان وفلان بن فلان حتى عدت اثني عشر رجلاً وقد بعث رسول الله(ص) سرية قبل ذلك قالت: فجيء بهم عليهم ثياب طلس تشخب أوداجهم قال: فقيل اذهبوا بهم إلى نهر السدخ أو قال إلى نهر البيدج قال: فغمسوا فيه فخرجوا منه وجوههم كالقمر ليلة البدر قال: ثم أتوا بكراسي من ذهب فقعدوا عليها وأتي بصحفة أو كلمة نحوها فيها بسرة فأكلوا منها فما يقلبونها الشق إلاّ أكلوا من فاكهة ما أرادوا وأكلت معهم قال:

فجاء البشير من تلك السرية فقال: يا رسول الله كان من أمرنا كذا وكذا وأصيب فلان وفلان حتى عد الإثني عشر الذين عدتهم المرأة قال رسول الله(ص): عليَّ بالمرأة فجاءت، قال: قصّي على هذا رؤياك فقصت، قال: هو كما قالت لرسول الله(ص))[١٠]. ماذا يقول لنا هذا الحديث النبوي؟

إنه يقول العالم الذي يريد أن يؤسس له، عالم يختفي فيه المحسوس ليحل محله اللامرئي، حيث لا جسور بينهما، فبالنسبة للرسول المادي جسد، يسخر اللامرئي، الماورائي في خدمة رسالته، لتأكيد حقيقة مبثوثة، وجعلها العلامة الفارقة لحياة المؤمن، ومجاله الأرحب المبتغى! إنه يعمق في مفهوم الرغبة في انشدادها النفسي، ويقوي الأرضية التي تدفع بالمؤمن في أن ينخرط في دائرتها من تلقاء ذاته!

فالحديث يمارس دوراً استعراضياً للنص القرآني، كما قلنا، وهذا الاستعراض هو الوحيد الذي يمكنه مسرحة الحدث الكوني، والجنة! كل ذلك من أجل تشكيل ذاكرة مشغولة بالحضور الديني المتنامي، وتحت ظلال هدف يسعى إليه، هو مقر السعادة الكاملة (الجنة)! وهذا يتوضح أكثر في الحديث التالي. فـ (عن علي(ر) أن سأل الرسول(ص) قلت: يا رسول الله ما الوفد إلاّ ركب؟ قال النبي(ص): والذي نفسي بيده أنهم إذا خرجوا من قبورهم استقبلوا بنوق بيض لها أجنحة عليها رحال الذهب، شُراك نعالِهم، نور يتلألأ كل خطوة منها مثل مد البصر، وينتهون إلى باب الجنة، فإذا حلقة من ياقوتة حمراء على صفائح الذهب، وإذا شجرة على باب الجنة ينبع من أصلها عينان فإذا شربوا من أحدهما جرت في وجوههم بنضرة النعيم، وإذا توضأوا من الأخرى لم تشعث

أشعارهم أبداً فيضربون الحلقة بالصفيحة فلو سمعت طنين الحلقة يا علي فيبلغ كلّ حوراء أن زوجها قد أقبل فتستخفها العجلة فتبعث قيّمها فيفتح له الباب فلولا أن الله عزّ وجل عرّفه نفسه لخرَّ له ساجداً مما يرى من النور والبهاء، فيقول أنا قيمك الذي وكّلت أمرك فيتبعه فيقفو أثره فيأتي زوجته فتستخفها العجلة، فتخرج من الخيمة فتعانقه، وتقول أنت حبي وأنا حبك وأنا الراضية)[١١].

في ضوء ما تقدم، يقوم مفهوم الاشتياق إلى الجنة في ملذاتها الكبرى على قاعدة عريضة من الإيمان والصبر والعمل والمجاهدة.

والمقارنة بين الدنيا والآخرة تشكل المحور المركزي لكل حديث عن أي مسألة حياتية كانت، فإذا كانت الآخرة هي الأبقى والأفضل، فمن الطبيعي أن تجنّد لها ذاكرة جماعية مدعمة بمجموعة ضخمة من الأحاديث النبوية تحت ظلال القرآن، والأقوال المأثورة، لأن الإسلام هو في حقيقته التسليم لله، أي إطاعة أوامره في السراء والضراء، وهذه تكون الكفيلة بدخول صاحبها الجنة، وليس من المستغرب أن كيفية ذمّ الدنيا بوصفها لا تستحق تشبثاً بها، أو منافسة عليها، لأنها حلقة وصل بين حياتين: الحياة الأولى، وهي التي يحياها الإنسان بداية، والحياة الأخرى، وهي التي يحياها الإنسان أبداً، ولذلك جاء التوظيف المكثف لكل القوى النفسية، وأساليب الجذب، بقصد توجيه الأنظار صوب الجنة، التي لا يُعرف قيمتها وأهميتها إلاّ من يجاهد من أجلها، ويجعلها بغيته.

يقول «عبد الله بن عمر»: (أخذ رسول الله(ص) بمنكبي فقال كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل)[١٢]، أي كأنه يقول: احذرْ فتنة الدنيا وأهواءها، وكأنه يقول من خلاله، لكل من يصل إليه صوته: حذار من الالتفاتة إلى الدنيا، فالآخرة هي التي تستحق من

المرء كل عمل طيب يكفل له خلوداً في الجنة، ومن ثم التذاذاً بنعيمها، واستمتاعاً بطيباتها التي تكون بحسب الرغبات الكامنة في النفس. وفي ظل هذا الحديث يأتي قول «علي» (ارتحلت الدنيا مدبرة، وارتحلت الآخرة مقبلة، ولكل واحدة منهما بنون، فكونوا من أبناء الآخرة، ولا تكونوا من أبناء الدنيا فإن اليوم عمل ولا حساب، وغداً حساب ولا عمل، بمزحزحه بمباعده)[١٣].

ثمة تركيز إذاً على عدم التعلق بالدنيا، وهذا يعني أن الاشتياق يقوم على نبذ الأرضي، أي عدم الارتهان إليه، وعلى طلب الماورائي، والبحث عن السبل الكفيلة للوصول إليه، وهو في هذه الحالة يتطلب مجاهدة النفس، ومحاربة الملذات الخاصة بها، وهي تقيد صاحبها بالدنيوي الزائل! وثمة أحاديث كثيرة تؤكد على فضيلة الفقر، وتعلي من مقام الفقير الزاهد بالدنيا، وتقدّمه على الغني، في أسبقيته بالدخول إلى الجنة، منها، ما جاء على لسان «ابن عمر» (يدخل فقراء المسلمين قبل الأغنياء بأربعين خريف)، وما ذكره «ابن عباس» (إن أطولكم حزناً في الدنيا أطولكم فرحاً في الآخرة وإن أكثركم شبعاً في الدنيا أكثركم جوعاً في الآخرة)، وما رواه «أبو هريرة» (تحفة المؤمن في الدنيا الفقر)[١٤]... الخ. ويذكر أن رجلاً (جاء إلى النبي(ص) فقال: إني أكره الموت. فقال: ألك مال؟ قال: نعم، قال: قدمه فإن قلب كل امرىء عند ماله)[١٥].

لكن الذي يُعرف عن كثير من الصحابة بداية، هو أنهم ساروا بعكس ما نصت عليه الأحاديث المذكورة، فلقد كان تعلقهم بالدنيا ومالها واضحاً وخاصة أولئك الذين يعرفون بكبار الصحابة ورواة الحديث المشهورين، وهذا يخل بالأمانة، ويقلل من الثقة في روايتهم للحديث، كما في حال «أبي هريرة» الذي ولاّه «عمر بن

الخطاب» إمارة البحرين سنة (٢٠هـ) ـ فجمع مالاً كثيراً ـ بطرق غير مشروعة، الأمر الذي دفع بـ«عمر» وهو الخليفة الراشدي الثاني المتشدد والحازم في أمور الدين والصحابي الكبير، دفع به إلى عزله واستجوابه وضربه، إلى درجة أنه قال له، كما يورد «ابن سعد» في (طبقاته): (يا عدو الله وعدو كتابه. سرقت مال الله)[١٦]... الخ.

وما جرى بين «علي بن أبي طالب» و«عبد الله بن عباس» وهذا يعتبر من كبار رواة الحديث ـ كما لا يخفى على أحد، رغم أن عمره كان عشر سنوات عند وفاة الرسول، ولم يره إلاّ قليلاً جداً، ونسب إليه أنه روى أكثر من (١٦٦٠) حديثاً[١٧] ـ ما جرى بين هذين كان أكثر إثارة، ومبعثاً للتساؤل حول حقيقة الالتزام بالدين، فقد استعمله «علي» في خلافته على (البصرة) فاستحل الفيء، وكاتبه «علي» منبهاً إياه إلى خطورة ما يفعل، فجرت بينهما مكاتبات مثيرة، كل منهما هدد الآخر وتحداه، حيث اعتبر «ابن عباس» أن المال الذي جمعه ماله، هو حقه ـ إلى أن هدده بخصمه التاريخي «معاوية» (لئن لم تدعني من أساطيرك لأحملنه إلى معاوية يقاتلك به فكف عنه علي)[١٨]. وهناك صحابة آخرون، تميزوا بنفوذهم السياسي، وبلعبهم أدواراً خطيرة في توجيه الأحداث، في التاريخ العربي ـ الإسلامي، وفي جمعهم لأموال طائلة، ولتشييدهم دوراً غالية الثمن مكلفة، وغير ذلك مما يقدر بالمال، من أمثال (عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وزيد بن ثابت، والمقداد... الخ)[١٩].

إن الحديث عن الجنة وملابساتها، والعناصر الداعمة لها، والتصورات الخاصة بها، لا ينفصل عن سير الأحداث المختلفة التي

جرت في الدولة العربية ـ الإسلامية، هذه الأحداث التي تشكل الخلفية العملية لموضوعنا، وأي غض نظر عنها، لا يفقد الموضوع قيمته، بل لا يبقي له أدنى أهمية، حيث إن كل ذلك يدفعنا للحديث عن المُناخ المعقد للأحداث المذكورة، واستنطاق كل حدث، لمعرفة الخفي والجلي فيه، وتحليل الأبعاد المعرفية أو الثقافية والنفسية والتاريخية لكل حديث...

في قراءتنا لكل ما يخص موضوعنا، ثمة نقاط عديدة تتلاقى، لتشكل إطاراً عملياً للبحث، في أخلاقية الاشتياق:

١ ـ هناك الجانب الوصفي الذي يتلخص في تصوير دونية الدنيا، والدنيا لم تكن دنيا، كما يلاحظ إلاّ لأنها دونية، زائلة، فهي الأدنى، وهذه تستحضر العليا، أو الأعلى، وفي تعظيم سلوك المتمسك فيها، باعتباره قاضياً عليه، وسمو الآخرة، بالتركيز على روعة الجنة ومتعها، تلك التي لا تبقي رغبة كامنة في النفس إلاّ وتحيلها إلى حقيقة!

لكن السؤال الاعتراضي هنا: كيف يمكن تقييم سلوك أولئك الذين تمسكوا بالدنيا ـ بقوة ـ واستمتعوا بكل أطايبها، بطرق مختلفة، مخالفة لأصول الدين، وللكثير من الشروط التي تخص دخول الجنة، وهم من الصحابة الكبار وتابعيهم؟ ماذا وراء تصرفاتهم يا ترى، وأي حقائق يمكن إظهارها في ضوء المعاش؟ ومَنْ هم أولئك المعنيون بالفقر، أو المعروفون بالفقراء، إذا لم يكونوا هم قبل غيرهم؟ كونهم الأقرب إلى الرسول وورعه وزهده، إلى الإسلام كرموز عملية، وكفضاء معرفي أو ثقافي، وعناصر تجسيدية له!!!

٢ ـ وهناك الجانب الإيضاحي التوضيحي، ويمتزج فيه بيان قيمة

الجنة وفضل الآخرة، بأسلوب فكري سهل استيعابه. ولكي يحتفظ المرء بصورة، أو بعلامة عن الجنة، فقد أراد أن يحيل الأرض ـ قدر المستطاع ـ إلى حدائق منظمة، ذات أفياء وأمواه، تشعر المرء بملذات الجنة، بل تجعله مسكوناً بهيبتها وروعتها وعجائبيتها، وباحثاً عن مكانها، ومتخيلاً لها بتأثير منها مباشر، وليست الزخرفات المختلفة، أو النقوش التي نراها هنا وهناك، وخاصة: مناظر الأشجار، وهي تزين واجهات أو مداخل الجوامع أو القصور العربية ـ الإسلامية، سوى تذكير مباشر وقوي بالجنة والملذات التي تعدنا بها، فالإدراك الحسي يشكل معلماً تعليمياً دينياً في العمق هنا، وهو يقام على أساس المحسوس ليتفجر فيه اللامرئي (منبعه المنشود)، ويكون بالتالي مقارباً له.

والإدراك البصري القرائي للقرآن يتجاوز المقروء، نحو اليوتوبيا الجمالية، أي ثمة اشتياق لما هو طاف على كل كلمة بخصوص الجنة ومبهر، فالطوباوي حقيقة وليس خيالاً، ولكنه خيال، من خلال مقارنته بعجائبه، حيث كل ما تشتهيه الأنفس يتراءى أمام العين، والمعالم الثقافية العربية ـ الإسلامية تنطق بذلك[٢٠]. بل تسعى إلى إحالة كل ما هو مرئي إلى اللامرئي بزواله، وجعل اللامرئي الحقيقة الفاعلة مستقبلاً، بل هي الحقيقة التي ينبغي الكشف عنها، وإيلاؤها الأهمية الأولى، فهي تعبر عن السلطة المرجعية للإنسان. إن الحديث الذي جاء على لسان «عبادة بن الصامت» وهو (أول زمرة تلج الجنة، صورتهم على صورة القمر ليلة البدر، لا يبصقون فيها ولا يمخطون ولا يتغوّطون، آنيتهم من الذهب والفضة، ومجامرهم لؤلؤة رشحهم المسك، ولكل واحد منهم زوجتان يرى مخ ساقها من وراء اللحم الحسن)[٢١]، يفيض

بصور كثيرة، تثير نزعة الاشتياق النفسية لدى القارىء، وهي صور تكون بالتضاد مع كل ما هو مدرك ومعاش في الواقع الفعلي، بل تجعل الاشتياق المؤثر المبلور لكل القوى النفسية في خدمته:

١ ـ فهناك إمكانية التعبير، أي أن المرء لا يبقى على هيئته التي كان يُعرف بها ـ بل في الهيئة التي تبرز فاتنة، بهية، جميلة، وهذا يعني أن الوجوه كلها ستتشابه في ضوء ما تقدم، والحور العين بدورها ستكون متشابهة من ناحية الجمال والروعة، لأن كل ما هو قبيح أو بشع، أو مقرف منظراً، لن يكون موجوداً، فالرغبة في الأجمل تكون الواقع المعاش!

٢ ـ ثمة تصرفات كانت معروفة، مقزّزة في الحياة، تنقطع، ولا تعود مرئية أو محسوسة في الجنة، مثل البصق وغيره، وهذا الوصف يجعل المرء مفرغاً من كل سلوك منفّر. فالإطار الروحي هو الذي يعرّف الآخرين به!

٣ ـ ثمة استعمالات لما كان مرفوضاً التعامل به ومعه، أي ما يتعلق بالذهب والفضة، فهناك نتعرف على ملذات النظر، واستعمال ما يغري. أي: الذهب والفضة، لكي تتضاعف الملذات، وتضاعف عن حضورها المشع في الذات.

٤ ـ ثم هناك إغراء الأنثى، وهو الإغراء الأهم، بل الأكثر حضوراً في أدبيات الجنة، وهذا يلفت النظر على أكثر من صعيد، إن المفهوم الشهوي يتمركز على وجود المرأة، من حيث التعلق بها، ومن ناحية حضورها كمصدر لا غنى عنه للمتعة، والملذات الكبرى ـ كما سنرى لاحقاً ـ وعندما نقرأ كمثال على ذلك ما جاء: (عن محمد بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة عن أبيه عن جده: يزوّج من أهل الجنة أربعة

آلاف بِكْر، وثمانية آلاف أيّم ومائة حوراء)[٢٢]، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو الحضور الأنثوي في ذهن الرجل، والرجل هو السلطة المرجعية للدين، فهو المعني بالخطاب، والمعني بنشر الدين، وتحقيق العدل، وهو الذي يكافأ قبل سواه، والمرأة هي بانتظاره، بل هناك كم كبير من النساء (الحور العين)، وهذا ما يضفي علامة فارقة على الجنة، وكيف تمارس استقطاباً لذات المسلم، عبر نداء أنثوي/ أنوثي، يضاعف اشتياقه إليها، رغم أن الذي يُعرف هو حذر الرجل من المرأة، هذا الحذر الذي يتوغل في التاريخ، بصورتيه: الأسطورية والشعبية، وفي تجليه الديني والفقهي، وعلى أكثر من صعيد، كما في الحديث الذي رواه «أبو هريرة» عن الرسول: (لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر)[٢٣]، أو ما ذكره «الغزالي» حول ذلك، وهو (النساء حبائل الشيطان ولولا هذه الشهوة لما كان للنساء سلطة على الرجال)[٢٤].

فكيف يمكن التوفيق بين المرأة التي تعتبر محط اهتمامات الرجل، ومسار أحلامه، ومهوى تصوراته، ولغة (جسده)، وأمتع وأروع ما يمكنه التفكير فيه، وعدم الاستغناء عنه، والشعور المضاعف بالحاجة إليه، والمرأة التي تعتبر ممثلة لكل ما هو سلبي ومرعب؟ كيف يمكن إحالة الشهوة (القاتلة)، الشهوة التي تشغل ذهن صاحبها، والفتنة التي تتجذر في كيانه، ويؤخذ بها، وعدم القدرة على كبح جماح عنفوان الرغبة في جسد الأنثى، كيف يمكن إحالة كل هذه السلبيات إلى الآخر المخيف (المرأة)؟ ولا غنى له عنها البتة[٢٥]! إن الاشتياق المذكور، له تاريخ طويل، وتليد، في جذوره الدينية، فالتاريخ في تجليه الديني، يكشف عن أهم خاصية نفسية لدى

الإنسان، ـ في منطقتنا بصورة أساسية ـ وهي بحثه في المغيوب والغيب، إنه في إجرائه هذا لا يبحث سوى عن ذاته، فالمغيوب يخصه كينونة، ومعنى، والمغيّب يفصح عن حقيقته ومكانته في الحياة، إنه لا يني يسأل عن المتواري خلف الأفق، وعن سر التحولات في الكون، والتغيرات في كينونته، والنهاية التي هي بانتظاره، وفي ضوء ذلك تظل الجنة الملهم الأكبر له، والشاغل الأهم لكل ما يفكر فيه، باعتبارها تشكل في جوهرها، سؤالاً كونياً يخص وجوده، وجواباً كونياً مشغولاً باليوتوبيا، باللامرئي، ويبرز الدين بوصفه الملاذ الآمن لكل الأسئلة الملحة التي تقض مضجعه، فهو إذ يلوذ بالديني، فلكي يهدىء من روعه، ويقنع ذاته بما يجب الركون إليه، إنه إذ يتكلم الدين، فلأن أبجديته البيئية والأسرية والمجتمعية، تقوم في أهم ركائزها على مغذٍّ ديني، فحقيقته صارت صوب الملأ الأعلى. ولهذا صار النظر في اللامتناهي، صوب الأعلى، جامعاً بين رهبة ورغبة ماورائيتين، إن تاريخه الذي يقول(هـ) يصيغه على أكثر من صعيد، وهو (أي الدين) سليل عصور طويلة، وحقب ظهرت فيها وعبرها أفكار ورؤى وتصورات، حول ما يمكن للإنسان أن يلوذ به، ويؤسس عليه ما من شأنه الإعلان عن دعوة، متجذرة في واقع، وحاضرة في لغة، وكل متمعن في بنية العقائد يتلمس مثل هذا التجذر، وكيف أن الغيب يشكل سلطة مرجعية للعياني، ويصبح مألوفاً! كيف؟

يتم ذلك بتدعيمه بقواعد وتصورات وذرائع، أضيفت عليها علامة خاصة، هي القداسة، وهذا ما يتجلى لأي قارىء يتابع تاريخ ظهور الإنسان، وتطوره، وظهور صوته، أو بروزه، وسلوكه في المسماة بـ (الأساطير) قبل كل شيء، وهي ليست سوى ترجمان ما كان يشعر به ويفكر فيه، ويطمح إلى تحقيقه، فلقد كانت لغته مع الكون

وفيه، ولسان حاله، فيما كان يعيشه، وقد كان للعجائبي الدور الأكبر في تشييد المدن الخيالية، لطمأنة (طريد الجنة)، إنه بوسعه الرجوع، ولكن هذه المرة بشروط يلتزم فيها، رابطاً بين العبادات والمعاملات، وكل دين (وبدون تحديد)، يكون سقفه الغيب، أو السماء حيث اللامنظور، أي ما يتجاوز أفق الإنسان في ماديته، وأفكاره المشغولة بوطأة الحسي المادي، والمسكونة به، مهما كان سموها، وتكون بنية الدين ذاك: الواقع. ويبرز الاشتياق في ضوء هذا التفاعل الإثنيني مطعماً بالقوى الجاذبة، فالجنة لا تُفتح لأي كان، وهذا يعني أن ملذات الاشتياق تتطلب قبل كل شيء إرادة الكشف عن حقيقة المصير الإنساني، عن نهاية/ بداية حياته، مهما كانت البداية طويلة، وهي إرادة تقوم على مبدأ راسخ في النفس، هو قهر للنفس، وتركها تحت سلطة العقل، ليمارس هذا دوره في استنطاق الكون وفق ما هو مرسوم دينياً، فاستنطاق الكون هنا، يكون سُننياً، والقرآن قبل كل شيء هو العالم الرحب الذي يغذي الإرادة بكل ما من شأنه التأسيس لمقدمات مدعّمة إيمانياً، ولا تُفتقد أخلاقية الملذات الكبرى.

ولعل هذه الخاصية لا تزال موجودة (مغروسة) في حنايانا، ولاشعورنا الجماعي، وذلك عندما نحاول تدشين بيت جديد أو الاهتمام بزخرفته، أو التغيير في معالم حديقة معينة، وجعلها أنضر وأكثر بهاء باستمرار، تلبية لرغبة كامنة في النفس، هي التي تفسّر فينا قيامنا بتصرفات كثيرة، قد لا نجد لها معنى مباشراً، ولكنها لا تنفصل عما هو ماورائي (غيبي) متجذر فينا، وذلك من خلال رغبة كل منا، في أن يجد ما لم يره، ويصل إلى ما لم يصل إليه بعد، ويمتلك الرغبي النفسي دون توقف في سعيه إلى ذلك، وهذا يتجسد في معظم الإنجازات وروائع الأعمال المادية والمعنوية، حيث

كل إنجاز هو أشبه بالقفز خطىً إلى الأمام، باتجاه الجنة التي يتمنى رؤيتها أو دخولها، والبقاء فيها دائماً، إنها تقع في ما وراء الحلم، خلف حدود المحسوس، عبر نداء صامت يشد صاحبه نحوها! ولكنها في تجليها الديني بعامة، والإسلامي بخاصة، تبرز مبلورة كل القوى التي تنشغل بها، وتنصبُّ عليها.

ولعل قراءة ذلك الوصف المكثف والدقيق لكل ما لا يرى في الحياة الدنيا، والتحولات التي لا تتم كما يراد لها، وكل ذلك يكون في الجنة، ومِنْ قِبَل مَنْ وضعوا أنفسهم في خدمة هذا الشعار العملي، وبه يمكن جعل الرغبة أكثر قرباً من التحقق، وباطّراد. والجنة تكون الواقع القريب من المعاش رغبياً، وداخل أنطولوجيا دقائق الحياة اليومية، وتفاعلات الحدثي والرغبي، الممكن والمستحيل، المسموح والمحظور، الممنوع والممتنع... الخ. وليس تكثيف الوصف الجنتي سوى تصعيد للطاقة الرغبية، وعدم النظر في الدنيا باعتبارها الأمل المنشود..

وتكثيف الوصف الجنتي هو محاولة نبذ للجاذبية الدنيوية، التفاتة على اليومي والمتغير والطارىء، وركون إلى الثابت والطمأنينة.. ثمة صراع إذاً تحت الشعور، ولما قبله، نتلمسه يحرض فينا كل القوى التي تقربنا مما يتجاوزنا بشرياً في لحظات كثيرة كومضات برقية!

أخلاقية الجنة: سيكولوجيا الاشتياق الجنتية:

إن قارىء (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح)، وهو عنوان موح في متضمناته المعنوية، لـ«ابن قيم الجوزية ت. سنة ٧٥١هـ»، والذي سنتعرض له لاحقاً، وعلى أكثر من صعيد، نظراً لأهميته، يستشف مثل هذه القيمة الاعتبارية، هذا التجذر الأخلاقي في أرضية الغيبي،

أو أخلاقية الجهاد من أجل الجنة، وهو يذكر مئات الأحاديث المختلفة، حول هذا الموضوع، إثر الآيات القرآنية العديدة، كما في ملاحظتنا لهذا الحديث: (وقد تقدم حديث أبي أمامة عن النبي(ص) «ألا مشمر للجنة فإن الجنة لا خطر لها هي ورب الكعبة نور يتلألأ وريحانة تهتز وقصر مشيّد ونهر مطّرد وثمرة نضيجة وزوجة حسناء جميلة وحلل كثيرة ومقام في أبد في دار سليمة وفاكهة وخضرة وحبرة ونعمة وحلة عالية بهية.»)[٢٦].

إن كل جملة في هذا النص، تشكل عالماً قائماً بذاته، والنص بكامله هو الإطار الأعظم للجنة، في بنيته الفسيفسائية: المادية والمعنوية! فكل ما يمكن للمرء التفكير فيه يتوفر ويتجسد هنا، وبصورته المثالية الأنقى والأرقى، والتكثيف ـ كما يظهر ـ يلعب دوراً كبيراً في توجيه الذاكرة وتشغيل مختلف (طبقاتها) الشعورية واللاشعورية، واستثارة المخيلة في طاقتها الأعلى، لا بل واستقطابها، لأنه لا يترك فراغاً، أو ثغرة في التصور، ما دام كل ما يخطر على بال، هو حاضر ومثير، ولعل مثل هذه الخاصية تؤكد لنا إلى أي مدى كان هناك استيعاب، وعلى أساس سيكولوجي عميق، لذات الآخر، أو لبنيته النفسية، وهو يعاني من حياة نفسية قاسية، وضغوط اليومي المباشر واللامباشر، ويعيش أسير تمنيات لا تؤجل باستمرار، لأكثر من سبب، وأمان شتى، فمن مكان قفر، أو شبهه، أو يتطلب عملاً دؤوباً، ومضنياً، إلى بؤس في المكان، وهو يقبض عليه في ماديته، وفي محدودية حدوده الجغرافية، وعلاماته المعتقدية الضاغطة عليه كذلك، إلى علاقات غير متَّزنة، إلى مفاجآت لا تسر الخاطر... الخ. كل هذه الأشكال من المعاناة، إذا بها وقد تبدلت. ثمة تركيز إذاً وقوي، على كيفية جذب الآخر، ومن داخله، وعلى أساس مَحورة يقينه الذاتي، ان ما يقوم به، أو

سيسلك في سبيله، هو من أجله، ولأجله تماماً، فالجنة لغة فوق كل لغة، وحياة فوق كل حياة، باعتبارها فضاء للملذات الكبرى! وفي نهاية هذا القسم، يمكن القول، إن ملذات الاشتياق، لم تتوفر، ولا تتجلى بشكلها اللافت للنظر، عند أي كان، من الذين اهتموا بهذا الموضوع، قدر ما توفرت عند أهل التصوف، من الذين شكلوا في كتاباتهم وبها عالماً خاصاً، بل عززوا السلوك الاشتياقي في ذات الإنسان، وحتى في لاشعوره الفردي والجماعي، وإن كانت اللغة التي عبروا بها، تحمل دلالات خاصة، رمزية، فهي إذ تنفتح على المغيّب والغيب، فلكي تؤكد هامشية الحياة التي كانوا يعيشونها، وروعة ما ينشدونه، فالجنة عندهم ذات دلالة رمزية وواقعية معاً! إنهم إذ يمتعضون من واقعهم، يتحولون إلى واقع مطلوب مجتبى نفسياً!

إن «الحلاج» الأشهر من أن يُعرف، يكاد يكون الصوفي الأول بامتياز في حقل الثقافة العربية ـ الإسلامية، وهو يشدد على ضرورة نبذ الجسد والواقع، ونشدان الآخر (الإله الأوحد)، ليذوب فيه، ويكون خالداً عبره، في جنته!

بيني وبَينك إنّي ينازعني
فارفع بأنّيك إنّي من البين[٢٧]

إنه يريد توحداً مع الله في نزعته الصوفية، ويسعى من خلال ندائه الروحي إلى ربه، أن يزيل كل حاجز بين الاثنين، ليرى كل منهما الآخر، حيث تكون رغبة «الحلاج»، وفي ضوئها، ولأنه مشتاق إلى ربه الأعلى، تكون تلك رغبة الله كذلك.

فالله في حقيقته ـ هنا ـ ليس سوى الآخر المطلق في كل صفاته، فهو في الوقت الذي يشمل الإنسان، يكون الإنسان مسكوناً به

معنى، ويكون التوق إليه ارتحالاً نحو الأعماق، نحو أثره التليد المستعاد لحظة خلقه لأول كائن بشري، ونفخته فيه! ولأجل ذلك يكون كلام الصوفي مختلفاً، فغوصه في اللامنظور، وارتحاله إلى ما وراء اللغة، محاولة لاكتشاف أصل الأصول، إنه يحاول احتضان المطلق في ذاته، ويكلمنا بما لا يسهل فهمه، كما قال «النّفري»: (كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة)[٢٨].

فالرؤية ليست سوى طموح في معانقة المغيوب، وفي مجاورة المعنوي، وتجليات الروحي، وهي إذ تعمد إلى ذلك، فإن الذي يترتب عليها هو إنها تصبح هي ذاتها لغة، بل الجسد نفسه يغدو لغة مشعة، فثمة حقيقة تنجلي هنا، وهي ذات نسب يفصح عن مفهوم الناظر، والعبارة تكون إعراباً، ولكن الإعراب يتعطّل، في حال قيام الرؤية على إعراب الإعراب (وضوح الوضوح)! و«السهروردي» المقتول ليس بأقل نزعة اشتياقية من «الحلاج»، حيث ينشد الحق المتمثل في الله، ويسعى إلى السكن والبقاء في حضرته، كما في رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» الواضحة في دلالاتها الرمزية، حيث يبرز العالم الكامل المتكامل مع وفي حضرته، إلى درجة أنه يعلن في نهاية الرسالة، أن من أفشى لطائف أسرار شيخه، (وسيلته) لتأكيد ما يريده، ويبحث عنه (إلى العوام وإلى غير أهلها ستنفصل نفسه عن بدنه، وسيصبح فضيحة الرجال)[٢٩].

وبدوره، فإن «فريد العطار النيسابوري»، يؤكد مساواته، بكل أولئك الذين يبحثون عن الله، وينشدون مساعدته، أكثر من غيرهم، ليبرزوا اختلافهم الكلي عن طالبي الدنيا وملذاتها المهلكة، حيث يقول مخاطباً ربه (فأنت خليل من لا خليل له، فأعنّي

يا إلهي، وساعدني يا رب لحظة في تلك الآونة، إذ لا حاجة بي لأي شخص غيرك في هذه اللحظة)[٣٠].

وبوسعنا أن نعرج على كل أهل التصوف، وكيف أنهم يؤكدون على هذه النزعة، أولئك الذين برز التصوف فيهم، وعبرهم عالماً قائماً بذاته، من أمثال (رابعة العدوية، والجنيد، وابن عربي، والفارض... الخ)، ولكن ذلك ليس موضوعنا أولاً، ولأن ما ذكرناه، كان عبارة عن تأكيد تشعب خاصية الاشتياق في ممارساتهم وكتاباتهم ثانياً!

هكذا يظهر إذاً إلى أي مدى، انشغلت المخيلة في إطارها الإسلامي بملذات الجنة، وأكّدتها، وهي تفصح عن عظيم اشتياقها إلى ذلك المكان الذي لا يدرك أهميته، ولا يشعر بروعة ما فيه، إلاّ مَنْ تحرّر من الكثير من أغلال المتع أو الملذات الدنيوية، انطلاقاً من سلوك يومي، ومن دعاية متواصلة، نابعة من معتقد أريد له تجذيراً في كل ذي نفس، للتأكيد على أن ما جاء به الإسلام، وما يعد به الإسلام، هو نسيج وحده، وأن ما يُشعر المؤمن بالخوف، ويهدده في حياته، وكأنه الكائن الأعزل في حياة لا حياة بعدها، ليس كذلك، ولهذا فإن نفي هذه الحالة، يقوم على اعتبار أن ما يعيشه، ليس سوى التمهيد لحياة هي أروع وأمتع، هي الخلود في الجنة، وفي ضوء ذلك، كانت ملذات الاشتياق : الفعل التحريضي الأول للانعطاف نحو الخلود الجنتي.

الهوامش

(١) الإمام ابن الجوزي، في: **صيد الخاطر**.

(٢) الغزالي، أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، حققها وقدم لها د. أبو العلا عفيفي (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، بيروت، ١٩٦٤)، ص ٤٤.

(٣) **القرآن الكريم**، سورة النحل، الآية ٣٠.

(٤) المصدر نفسه، سورة الإسراء، الآية ٢١.

(٥) المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية ١٨٥ وسورة الحديد، الآية ٢٠.

(٦) الطبري: **جامع البيان في تفسير القرآن**، المصدر نفسه، مج ٧، ج ١٤، ص ٦٩.

(٧) في قراءتنا للسيرة النبوية، نكتشف هذه العلاقة التصاعدية، من التفكير بالجنة، ومحورة التصورات عنها بحيث يغدو دخول الإسلام بمثابة دخول في عالم يلي الحياة الدنيا، ولعل في إضفاء تلك الصمة الاستثنائية على حياة الرسول ولادة، بل قبل الولادة، ونشوءاً والتأثر الكوني بها، من قبل واضعي السيرة، لعل في ذلك ما يعبر عن هذا التواصل مع الماورائي، من خلال الفيزيقي (الطبيعي). انظر حول ذلك **السيرة النبوية** لـ «ابن هشام» حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها «مصطفى السقا» وآخرون (دار الخلود، بيروت، د.ت) في مجلدين وأربعة أجزاء، **والسيرة الحلبية النبوية** لـ «ابن برهان الحلبي» ضبطها الدكتور «محمد التونجي» (دار المعرفة، دمشق، ١٩٨٩). وانظر كيف ينتقل القرآن من التعميم في سوره المكية، إلى التخصيص في سوره المدنية، وكيف تشكل الجنة الرهان الأكبر في ذلك. وينتقل من العقائد إلى المعاملات، ولكن الجنة تظلل الثواب الأكبر، كما جاء في ذلك في كتاب **البرهان في علوم القرآن** لـ «الزركشي» خرّج حديثه وقدّم له وعلّق عليه د .مصطفى عبد القادر عطا» (دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨)، ص ٢٣٩، وما بعد في المجلد الأول.

(٨) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، المصدر نفسه، ج٤، ص ٣١٣، وانظر تفسير «الطبري» للمقارنة، ج ٢٧، ص ١٣٤.

(٩) **مسند الإمام «أحمد بن حنبل»** (المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، د.ت)، مج ٣، ص ١٤٤ ـ ١٤٦ ـ ٢٠٩.

(١٠) انظر **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، لـ «أبي محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري» (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، ج ٤، ص٤٩٣.

(١١) **مسند الإمام «أحمد بن حنبل»**، المصدر نفسه، مج٣، ص ١٣٥.

(١٢) انظر **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، في المصدر نفسه، ص ٤٩٥، وانظر كذلك تفسير **«ابن كثير»**، ج ٤، ص ٦٧.

(١٣) البخاري: **صحيح البخاري** (دار إحياء ا لتراث العربي، بيروت، د.ت)، ج ٨، ص ١١٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٥) انظر للمزيد حول ذلك (منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال) بهامش (مسند الإمام أحمد بن حنبل) المذكور، مج ٣، الباب الثالث، (في فضل الفقر والفقراء)، ص ٧ - ١١، حيث تُذكر عشرات الأحاديث حول هذا الموضوع.

(١٦) انظر «أبا القاسم حسين بن محمد الراغب الأصهاني» **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعر والبلغاء**، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٩٤.

(١٧) انظر حول ذلك «إبراهيم فوزي»: **تدوين السنّة**، ط ٢ (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٩٥)، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(١٩) انظر «ابن عبد ربه»: **العقد الفريد**، تقديم: خليل شرف الدين، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت)، مج ٢، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢٠) انظر حول ذلك «المسعودي»، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار المعرفة، بيروت، د.ت)، مج٢، ص ٣٤١ - ٣٤٣، ويعرف أن العديد منهم من المبشرين بالجنة، وهم (عثمان، وطلحة، وعبد الرحمن، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص)، وانظر كذلك حول مفهوم الثروة، وعلاقتها بمجريات الأحداث في الدولة العربية - والإسلامية، وتصور الجنة من ورائها «محمد علي نصر الله»: **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام: نموذج أراضي السواد، ط٢** (دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥)، ص ٤٩ وما بعد.

(٢١) لعل البحث الممتع الذي كتبه المستعرب الإسباني «خوسيه ميغيل بويرطا» بعنوان: «البنية الطوباوية لقصور الحمراء»، والمنشور في مجلة **العرب والفكر العالمي**، العددين (١٩ - ٢٠)، ١٩٩٢، يشكل مثالاً طريفاً، وبالغ الدلالة وكبير الأهمية والمعنى حول ذلك - كما نعتقد طبعاً - ويعتبر من الأبحاث النادرة في هذا المقام!

(٢٢) انظر **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، مج ٦، ص ١٠٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٤) انظر **الجامع الصحيح** المسمى: **صحيح مسلم**، للإمام «أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري» (دار المعرفة، بيروت، د.ت)، ج٤ ص ١٧٩.

(٢٥) انظر: **إحياء علوم الدين** (المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، مج ٣، ص١٢٦.

(٢٦) يقول «قاسم أمين» حول ذلك (وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال، ومن ثم: عجباً لِمَ لم تؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم من النساء إذا خافوا الفتنة عليهن، وهل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه؟).

انظر **تحرير المرأة**، ج ٢، في: **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة (المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٦)، ص ٥٠، وثمة قصة رائعة بالفعل، لكاتب أرمني مشهور هو «أوديك إسحاقيان» الذي توفي سنة (١٩٥٧)، بعنوان (ليليث أسطورة عبرية) يعبر فيها عن هذا الجانب الماورائي الكوني في حياة الإنسان في الرجل نفسه، وهو يشتاق للمخلوق الناري، لـ (ليليث)، إنه يعشق فيها جنونه هواه، وتكون حواء ضحيته، فالفتنة هي (صنعة) ذكورية، إنه يذمها، في الوقت الذي لا يني (يتكلمها) والمرأة في أصولها الأولى (المؤسطرة) تحمل تبعات جنونه، هواه فتنته، أنظر القصة ضمن مجموعة (قصة امرأة عربية)، **مختارات من القصص الأرمني**، ترجمة د. بوغوص ساراجيان (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٣)، ص ١٥١ - ١٧٤.

(٢٧) ابن قيم الجوزية: **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح** (مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت)، ص ١٩١.

(٢٨) انظر **شخصيات قلقة في الإسلام**، دراسات ألّف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي (دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١٩٦٤)، ص ٨٣.

(٢٩) انظر **مختارات من مواقف النّفري**، اختارها وقدّم لها: يوسف سامي اليوسف (دار منارات، عمان، ١٩٨١)، ص ٣٣.

(٣٠) انظر **شخصيات قلقة في الإسلام**، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٣١) النيسابوري، **فريد الدين العطار: منطق الطير**، دراسة وترجمة د. بديع محمد جمعة، ط ٣ (دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٤)، ص ٤٤٤. ولكن يظهر من جهة أخرى، أن الصوفي أكثر دراية بأهمية الجسد من غيره، ولعل ارتحاله في الجسد وعبره، وتقاطعه معه، وتجاوزه، يفصح عن حقيقة معاكسة لما يقول: إنه يريد جسده، جسده الذي يرتاح به، وفي ضوء ذلك يغدو الله نفسه مجالاً رغبياً لتحقيق معادلته الصعبة، فهو لا يتوق إلى الله، بقدر ما يتوق إلى جسده المرغوب فيه. ويحن إلى نفسه المطمئنة، خارج إشكالات الواقع. الصوفي ينشد الصفاء، ما دام الواقع يعكر عليه كل ما يدفع به إلى رفض جسده الذي يضغط عليه الواقع، الله نفسه هو تعويذة طمأنينة، مسار لاختراق الواقع والعودة إليه، وقد تغير، بقوة إلهية، فالصوفي إذاً لا يغادر الواقع بقدر ما يستهدف تغييره على طريقته الخاصة.

- ٥ -

ملذات لحظة الدخول

(وهذا إخبار عن حال السعداء المؤمنين حين يساقون على النجائب وفداً إلى الجنة (زمراً أي جماعة بعد جماعة): المقربون ثم الأبرار ثم الذين يلونهم كل طائفة مع من يناسبهم: الأنبياء مع الأنبياء، والصديقون مع أشكالهم، والشهداء مع أضرابهم، والعلماء مع أقرانهم، وكل صنف مع صنف كل زمرة تناسب بعضها بعضاً (حتى إذا جاؤوها) أي وصلوا إلى أبواب الجنة بعد مجاوزة الصراط حبسوا على قنطرة بين الجنة والنار فاقتص لهم مظالم كانت بينهم في الدنيا حتى إذا هذّبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة)(*)

(ابن كثير: تفسير القرآن العظيم - ج ٤ - ص ٦٥)

الانتظار المهيب:

ثمة تصوير مدهش ليوم القيامة، حيث يتضمن مشاهد كونية كاملة، والتغيير يشمل كل شيء - وهو لا يكون كذلك، إلاّ من أجل المرحلة التي تأتي بعدها، تهيئة لحياة أخرى تدوم - ولعل هذا التصوير الأخاذ والمرعب في آن، يعبّر عن هول الموقف، الذي يكون فيه الإنسان، وعن المصير الذي هو ملاقيه، والوضع النفسي، الذي يعيشه ويكونه، وعن الانتظار المهيب الذي ينتظره.. وكل ذلك يفصح تماماً، أن دخول الجنة - نفسها - ليس بالعمل السهل، رغم أن المؤمن الموعود يكون حمله خفيفاً، ولكن

ما ينتظره لا يعلم عنه شيئاً، فالحساب لا بد منه، وتصفية الحساب ضرورة (قيامية)، ليدرك الإنسان فظاعة الحالة التي يظهر بها وفيها.. كما في هذه الآيات القصار المتفجرة بالمشاهد القيامية، والسريعة، والدقيقة في تفاصيلها، والمؤثرة بقوة: ﴿إن يوم الفصل كان ميقاتاً ـ يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجاً ـ وفتحت السماء فكانت أبواباً ـ وسيرت الجبال فكانت سراباً ـ إن جهنم كانت مرصاداً ـ للطاغين مآباً ـ لابثين فيها أحقاباً ـ ولا يذوقون فيها برداً ولا شراباً ـ إلاّ حميماً وغسّاقاً ـ جزاءً وفاقاً ـ إنهم لا يرجون حساباً ـ وكذبوا بآياتنا كِذّاباً ـ وكل شيء أحصيناه كتاباً ـ فذوقوا فلن نزيدكم إلاّ عذاباً﴾[1]. إن الحديث عن يوم القيامة بهذه الطريقة، هو من باب تبيان الأهمية الكبرى له، فهو يوم حاسم، ومصيري، يفصل بين يوم كان في حياة الإنسان ويوم يجيء، نحو حياة خالدة، في جنات النعيم، أو في الجحيم، فالإنسان يحاسب على أعماله بدقة، ويرى «ابن كثير» مثلاً، في آية ﴿إن جهنّم كانت مرصاداً﴾، أنها تفصح عن المحاسبة الدقيقة (يعني أنه لا يدخل أحد الجنة حتى يجتاز بالنار فإن كان معه جواز نجاة وإلاّ احتبس، وقال سفيان الثوري: عليها ثلاث قناطر)[2].

«ابن كثير» يسعى إلى تفسير القرآن، بخصوص ما نحن بصدده، من خلال سلطة مرجعية مؤلفة من آيات داعمة، وأحاديث نبوية مختلفة مؤازرة، وأقوال ظليّة تؤكد ما يذهب إليه، ففي حديث رواه «أبو هريرة» مضمونه (أن رسول الله(ص) قال: من كانت عنده مظلمة لأخيه فليتحلله منها فإنه ليس ثم دينار ولا درهم من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات أخيه فطرحت عليه)[3]، يظهر البعد السنوي واضحاً في مذهب «ابن كثير» التفسيري للقرآن!

وقد ذكر الكثير عن الصراط المستقيم، فكلما كانت أعمال المرء صالحة، كلما كان سلوكه حسناً، وعبوره أسهل، وكلما كان سلوكه سيئاً ضاق به الصراط، وصار وقوعه أو سقوطه في نار جهنم أمراً طبيعياً، إنه الجسر المخيف، وكما في حديث نبوي، حيث يوصف فيه: (الجسر أدق من الشعر وأحدّ من السيف)[٤]، كما ذكره «أبو سعيد».

ولعل الرجوع إلى «ابن عربي» يفيد في معرفة تلك المخيلة الجماعية في تجليها الصوفي، والتي تصور لحظة العبور المرعبة. و«ابن عربي» بإبداعه التخيلي يجعل ذلك حقيقة ملحوظة، من خلال تصويره الأخاذ لما يجري، رغم طول المقطع النسبي، لكنه يفصح عن مناخ اجتماعي، وثقافة فاعلة في (تسويق) الأحداث، وبرمجة الحقائق الدينية (ثم يؤمر بالخلائق إلى الصراط، فينتهون إلى الصراط ـ وقد ضربت عليه ـ على جهنم: أدقّ من الشعر، وأحدّ من السيف. وقد غابت الجسور في جهنم مقدار أربعين ألف عام، ولهيب جهنم، بجانبها، يلتهب، وعليها مسك وكلاليب وخطاطيف. وهي سبعة جسور، يحشر العباد كلهم عليها. وعلى كل جسر منها، عقبة مسيرة ثلاثة آلاف عام: ألف عام صعود، وألف عام استواء، وألف عام هبوط. وذلك قول الله عزّ وجل ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾، يعني على تلك الجسور. وملائكة يرصدون الخلق عليها، لتسأل العبد عن الإيمان بالله، فإن جاء به مؤمناً، مخلصاً، لا شك فيه ولا زيغ، جاز إلى الجسر الثاني. فيسأل (في الجسر الثاني) عن الصلاة، فإن جاء بها تامة، جاز إلى الجسر الثالث، فيسأل عن الزكاة، فإن جاء بها تامة، جاز إلى الجسر الرابع، فيسأل عن الصيام، فإن جاء به تاماً، جاز إلى الجسر الخامس. فيسأل عن حجة الإسلام فإن جاء بها تامة، جاز إلى الجسر السادس. فيسأل عن الطهر، فإن جاء به تاماً،

جاز إلى الجسر السابع، فيسأل عن المظالم، فإن كان لم يظلم أحداً، جاز إلى الجنة، وإن كان قصر في واحدة منهن، حبس على كل جسر منها ألف سنة، حتى يقضي الله ـ عزّ وجل ـ فيه ما يشاء..)[٥].

من الواضح من خلال ما تقدم، أن المفسر الإسلامي، وكذلك المتفقه، والذي تحدث في مواضيع من هذا النوع، كان يحاول من جهة التحرك تحت ظلال القرآن، وأن يضفي على ما يقرأه تصورات، ويصيغ عبارات، منطلقاً من ثقافة سائدة من جهة ثانية.. كما في الحديث عن الزمن والفترة واليوم والسنة، والثقافة البيئية لعبت دوراً كبيراً في بلورة المفاهيم الماورائية لدى المثقف الإسلامي وقتذاك، حيث جاءت تصوراته وتحليلاته معبرة عن ذلك التفاوت في كل شيء بين ما هو بشري وما هو إلهي[٦]، وكما هو حال «ابن عربي»، وهو يرسم مشاهد متتالية عن الصراط وأهوال الحساب، منطلقاً من ثقافة سابقة عليه، وخاصة تلك الأحاديث التي ارتبطت نسابة بالرسول، والتصورات التي نشأت ونمت وترعرعت في مناخها النفسي والاجتماعي، كما في حديث الرسول الطويل نسبياً عن (الصراط جسر جهنم)، وكما رواه «أبو هريرة»، وهو يبين فظاعة يوم القيامة[٧]!

والمتمعن في حركية هذه المشاهد، وحالة الانتظار الفظيعة التي يعيشها الإنسان يوم القيامة، وهو يحاسب بدقة، يتلمس تلك الدقة الهائلة في ذكر ووصف كل صغيرة تخص ذلك اليوم العسير، لخلق أثر نفسي، وتصور ما ورائي فاعل في مخيلة السامع والقارىء، وكل ذلك يظهر من جهة مدى الاهتمام بالعالم الآخر، ومدى توظيف الجنة في تسيير شؤون اليومي من جهة أخرى، وكذلك فإن

ما نقرأه حول هذا اليوم المهيب، ليس وليد عصره، فتصورات يوم الحساب، ومشاهد ما يلي الموت، ترجع إلى فترة تاريخية أقدم بكثير من ذلك التأريخ له، وعلى سبيل المثال (في الميثولوجيا الإيرانية، يُستعاد جسر قنوات لكي يعبره الأموات في رحلتهم بعد الموت: عَرْضه تسعة رماح للصالحين، لكنه يضيق على الفجّار حتى يصبح مثل «حدّ السكين» ـ وتكشف لنا رؤية القديس بولس عن جسر «رفيع كالشعرة» يصل ما بين عالمنا والفردوس...)[8].

إن ما قام به المثقف الإسلامي، والمشغول بما أثرناه، بتوليف الثقافة المتداولة في تنوعات مشاربها: إيرانية ورافدينية، ويهودية ومسيحية، لكي تتناسب والمميزات الخاصة بالإسلام كمعتقد، وكدين، وأضاف إضافات لإكسابه علامات فارقة!

ولعلنا نجد في مفهوم العبور، أي ساعة تجاوز الإنسان للصراط، وما يلي ذلك من مشاهد أخرى، صورة أخرى من صور المثاقفة الكونية في تجلياتها البشرية والمعتقدية، وكيف أن تاريخ أي معتقد يتجاوز تاريخ تأريخه في المنطقة وغيرها.

فيذكر «ابن كثير» ما يتعلق بتفسيره لآية ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾ من سورة (الإنسان): (أي طهر بواطنهم من الحسد والحقد والغل والأذى وسائر الأخلاق الرديئة كما روينا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ر) أنه قال: قال إذا انتهى أهل الجنة إلى باب الجنة وجدوا هنالك عينين فكأنهما ألهموا ذلك فشربوا من إحداهما فأذهب الله ما في بطونهم من أذى ثم اغتسلوا من الأخرى فجرت عليهم نضرة النعيم..)[9]، وهاتان العينان هما نفسهما العينان اللتان ذكرهما سابقاً ـ مثلاً ـ في تفسيره لسورة (الزمر)، بعد تهيؤ المؤمنين لدخول الجنة (فينتهون إلى شجرة ينبع

من أصلها عينان فيشربون من إحداهما فتغسل ما في بطونهم من دنس ويغتسلون من الأخرى فلا تشعث أبشارهم ولا أشعارهم بعدها وتجري عليهم نضرة..)[١٠].

إن هذا القول وما يشبهه يحفُّ بالآية القرآنية ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار﴾[١١]، فيفسرها «الطبري» قبل «ابن كثير» التفسير الذي يقرّب الآية حسياً من المدرك اليومي للمسلم قبل كل شيء، فيذكر حديثاً حول ذلك (قال إن أهل الجنة إذا سيقوا إلى الجنة فبلغوا وجدوا عند بابها شجرة في أصلها ساقها عينان فشربوا من إحداهما فينزع ما في صدورهم من غلٍ فهو الشراب الطهور واغتسلوا من الأخرى فجرت عليهم نضرة النعيم فلم يشعثوا ولم يتسخوا بعدها أبداً)[١٢]. إن التمعين في هذا المشهد الماقبل جنتي، والمهيء لدخول الجنة، يرينا حقيقة جلية، وهي أن الذي يدخل الجنة، ويكون في مستواها، وما يتعرض له ـ هنا ـ ليس سوى الإجراء الجنتي المطلوب، إنه أشبه بالحجر الصحي، حيث يعاد تركيب المؤمن، أو توليفه، بحيث يكون المواطن الجنتي بامتياز، فلا يدخل الجنة مَنْ لا تتوفر فيه شروطها، أن يكون نقياً، طاهراً، مطهراً من كل لوثة مادية، حيث تستقبله الجنة كائناً روحياً، ليكون مهيأً للتفاعل معها، والاستمتاع بملذاتها. إنها عملية تطهير شاملة تماماً!

ولو أننا تمعنا في حقيقة العبور، وكيف يتعرض المؤمن الجنتي لعملية تطهير كلية، لرأينا في ذلك طقساً عريقاً في تاريخه بدوره، فرمزية العبور تفصح عن وضعية انتقال من حال لأخرى، لأن الانتقال من مكان لآخر، هو بمثابة الانتقال من وضع لوضع مغاير، فلكل مكان جغرافيته الأخلاقية، وعلاماته الفارقة، وبنيته المعنوية، وهذا هو

المكان الذي ينتقل إليه المؤمن، ويحل فيه ثمئذ! وتاريخ العبور من مكان لآخر مغاير للأول موغل في القدم، في رمزيته الطقسية والدينية، وكذلك في دلالته المائية تطهيرياً. مفهوم العبور ينطلق من فتحة، وهذه الفتحة تشرف على عالم جديد باستمرار، وكل فتحة تتصل بأخرى، حتى تأتي الفتحة الأخيرة المؤثرة، فتكون الخاتمة، لأنها تعلم ببداية عالم جديد، وحياة مغايرة، ونهاية عالم كان لا يعود ثانية البتة، الفتحة هي ذات مفهوم ديني وطقسي في آن ـ فكل فتحة في الإنسان تفصح عن حقيقة معينة ـ إنها فتحة موت وحياة معاً!

لقد تمت النفخة الروحية الحياتية في فتحة، فكانت حياة أول كائن بشري أسطورياً (آدم) لاحقاً، ولقد تمّ وضع الطعام المحظور ذي الدلالة الرمزية في الفم (الفتحة) الجسدية العلوية، فكان اكتشاف الجسد، وتم قذف مادة الحياة، المني في الفتحة الأنثوية (بؤرة الشر) في سياقها الديني، ووليدة اللعنة لاحقاً، فكانت ولادة السلالة البشرية الأرضية لاحقاً كذلك، من الفتحة ذاتها، مسكونة بأثر اللعنة، وليكون الصراع بين موروث الشر والرغبة في الخلود الجنتي عنيفاً بصمت أو بصخب، ثم تأتي فتحة القبر، الضيقة، ومن ثم الفتحة الأخرى، للبعث، ثم المرور على الجسر (جسر العبور) وهو نفسه فتحة، ثم تأتي عينا الشجرة المائيتان، وهما بدورهما فتحتان تتصلان بالماورائي، وتنبعان من محيط القدرة المطلقة، لتحويل الجسد إلى مادة أعلى من المادة: شفاهية ونقاء! إن كل خروج، ودخول في عالم جديد، عبارة عن ولادة جديدة، وكل انتقال من مكان لآخر، يحمل دلالة رمزية، تفصح عن ولادة جديدة. ونجد بالمقابل أن كل ولادة جديدة ترتبط بالماء، ما دامت قائمة على حياة جديدة منذ تشكل الإنسان الأول، بداية، وانتهاء بالوصول إلى

الشجرة العجائبية: الجنتية، ذات العينين المدهشتين المطهرتين، والحيويتين!

(الاحتكاك بالماء ينطوي دائماً على ولادة جديدة، لأن الانحلال يعقبه «ولادة جديدة» والانغماس يخصب قدرة الحياة الكامنة ويضاعفها)[١٣]، وهكذا هي حال طقوس المعمودية في المسيحية مثلاً (بالانغماس في الماء يموت «الإنسان القديم» ويلد كائناً جديداً بحياة جديدة)، ويؤكد «ترتوليان» بحق (بالمعمودية يستعيد الإنسان شبهه بالله..)[١٤].

ولو أننا تأملنا في بنية التصورات الدينية حول ذلك، لرأينا مدى التركيز على الخاصية التوليدية للماء، تلك التي تنبني في العمق على تصور أسطوري يُقدّس فيه الماء، كما في الآية (٣٠) من سورة (الأنبياء) وهي: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾، هذا التصور الذي يضرب بجذوره في عمق التاريخ، فالماء هو أصل الحياة، نذكر هنا نظرية اليوناني (طاليس: ٦٢١ ـ ٥٥٠ق.م.) في اعتبار الماء أساس كل موجود! وتذكر الهندوسي، وهو يتطهر باستمرار بمياه نهر الغانج، معتقداً أنه يولد مع كل عملية غسل، ويرتقي إلى مستوى إلهي، بل من الصعب إيجاد شعب لا يقدس الماء، ولا يمنحه هوية إحياء، ويؤرخ له مؤثراً في بنية تكوين الأرض ومن وما عليها[١٥]، وليس الإسلام بخارج عن هذا الإطار الطقوسي المعتقدي الديني، في مختلف تصوراته، في علاقة الإنسان بالماء رمزياً! وعلى صعيد الحلم نفسه لا يختلف تفسير الماء، عن الموقف المعتقدي من الماء في مختلف حالاته، وأماكن تدفقه منها[١٦]!

الماء إذاً، وهو يتدفق من العينين المذكورتين تطهيري، يصيغ الإنسان من جديد، أنه ماء جنتي، يعبر عن الخلود فيه، حيث لا علة ولا

مرض، والشجرة تلك ليست سوى العنصر المكمل للماء، فالشجرة رمزياً ترتبط بالديمومة، وبالخلود والتجدد بدورها، إنها والماء متعايشان! الماء يذهب كل شيء، ولكنه يؤسس لجديد مرغوب فيه، من خلال الوظيفة الرمزية المنوطة به، إنه ماء سائل، وكلما ازداد عذوبة، كلما برزت مزاياه الخلْقية، والتغييرية، والجسد الذي ينغمر به (انغماراً داخلياً)، يكون مملوكاً بتأثيره، ولعل عملية شرب الماء، ليست سوى سلوك طقسي احتفالي، في الحالة الأولى، تتجسد فيه، وتكمن قوة كيميائية ربانية (هنا) لتطهير النفس من كل أدرانها الدنيوية، إنها أشبه بعملية غسيل دماغ، حيث يُعاد تركيبها من جديد (أي النفس)، فتغدو شفافة، وفق مقتضيات الحالة الجديدة، وفي الحالة الثانية، تبرز القدرة الكيميائية في إرجاع الجسد إلى حالته الشبوبية، حيث تتخلله النضارة والنعيم بصورة كلية.

إنها من جهة عودة إلى الرحم، بطريق القذف من الفم، رغم أن العلاقة مختلفة، فهي تذكرنا بحكايات كثيرة، يتناول فيها المسمى بـ (البطل)، مادة ذات قوة سحرية، فيظهر خارقياً، في مجال الذي يريد التفوق فيه، وهي من جهة أخرى خضوع لسلطة (جنتية) ليكون موافقاً لها[١٧]. وهناك ما هو أكثر إثارة والتفاتة للنظر، من حيث التطهير الجنتي، فإذا كان الاغتسال الرمزي، في تجلياته الدينية القرآنية، هو إعداد المؤمن للجنة وفق المواصفات الخاصة بها، كما في شربه من العينين الآنفتي الذكر، فثمة عملية تطهير أخرى مذهلة بتفاصيلها، إنها تشمل أولئك الذين تميزوا بخطايا واضحة، فلم يستطيعوا عبور الصراط الجهنمي، وكان انتظارهم مرعباً، والنار سفعتهم بلهبها المرعب، ولكنهم ـ كما يظهر في النتيجة ـ كانوا مستحقين الجنة نهاية، فقد جاء في الحديث النبوي: (يخرج قوم من

النار بشفاعة محمد(ص) فيدخلون الجنة يسمون الجهنميين)[١٨]، وقد توضح ذلك بصورة أكثر في حديث لاحق طويل نسبياً، إذ نقرأ ما جاء في نهاية الحديث: (حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يُخرِجَ من النار من أراد أن يخرِج ممن كان يشهد أن لا إله إلاّ الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود فيخرجونهم قد امتحشوا، فيُصَبُّ عليهم ماء يقال له ماء الحياة، فينبتون نبات الجنّة في حميل السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول يا رب قد قَشَبني ريحها وأحرقني ذكاؤها فاصرفْ وجهي عن النار فلا يزال يدعو الله، فيقول لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره، فيقول لا وعزتك لا أسأل غيره، فيصرف وجهه عن النار... الخ) وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولاً، كما روى «أبو هريرة»[١٩]..

فهذه العملية التطهيرية، تفصح عن جوانب تمّ تصويرها بخصوص يوم القيامة، حيث لا تخلو من حضور أخلاقي تربوي توجيهي، وتعبر عن تلك المواجهة بين الخالق والمخلوق، وهي مواجهة حسابية، وهي في صميمها تكشف ـ وكما ذكرنا سابقاً ـ عن ذلك التواصل اليومي من قبل المسلمين الأوائل بصورة خاصة، مع حقائق أرادوا الاستفسار عنها، لأنها تحدد مصيرهم المستقبلي ما بعد الموت، ومن جهة أخرى، تشكل هذه الحقائق المصورة حسياً أرضية صلبة لجمهرة التصورات، وتكثيف المعنى الإلهي لربط الإنسان بما يلي موته لاحقاً..

ذبح الموت في صورة كبش:

يمثل ذبح الموت، وهو في صورة كبش إجْراء رئيساً من الإجراءات

التي تتعلق بيوم القيامة، ومشاهده المختلفة، وذلك بعد تصفية الحسابات، حيث يأتي الخلود إلى الأبد، في الجنة والنار، فعن «ابن عمر» (قال: قال رسول الله(ص) إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يُذبح ثم ينادي منادياً أهل الجنة لا موت، يا أهل النار لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحاً إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزناً إلى حزنهم)[٢٠].

تُرى، ما المغزى الماورائي في ذبح الموت، وهو في صورة كبش؟ ولماذا الكبش حصراً، وليس سواه؟

إن التمعين في حقيقة الكبش، يرينا حضوره في التاريخ المعتقدي، وقبله الأسطوري، ويعلمنا بالأبعاد الطقوسية كذلك، يظهر الكَبش عريقاً في وجوده تاريخيا ـ فيُذكر أن الرسول قرأ حين ذبْح الكبش، والوضعية النفسية للمخاطبين يوم القيامة: وأنذرهم يوم القيامة، ومن ثم، وكما جاء في رواية الترمذي (فيقال هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم هذا الموت فيضجع فيذبح فلولا أن الله تعالى قضى لأهل الجنة بالحياة والبقاء لماتوا فرحاً، ولولا أن الله تعالى قضى لأهل النار بالحياة والبقاء لماتوا ترحاً، وإنما جيء بالموت على هيئة كبش كما أن ملك الموت(ع) أتى آدم(ع) في صورة كبش أملح قد نشر من أجنحته ربعمائة جناح)[٢١].

الروايات الإسلامية، والكتب المعنية بالموضوع لا تعلمنا بحقيقة المغزى، إنها تركز على الأوصاف، وعلى تعددية استخداماته، والمفسرون القرآنيون، كما في حال «ابن كثير» ـ مثلاً ـ يكتفون بذكر الحديث الخاص به، ولا يضيفون إلى ذلك شيئاً آخر، جديداً؟ و«الدميري» في مؤلّفه الهام، يكتفي بذكر أوصاف خاصة به، وبأهميته في الإسلام، واستخدامه القرباني (فدى إسماعيل

بالكبش)، وكقيمة معنوية معتبرة بين العرب (من خلال أمثلة مذكورة)، وضرورة التقيد بأوامر ونواهٍ تتعلق بالتعامل مع الكبش، وتفسيره في المنام[٢٢]..

ومن خلال ما تقدم، نجد أن الكبش يتمتع بالمزايا التالية:

١ ـ بالدلالة الرمزية، فهو يتمتع بالفحولة، تلك التي يُحسد عليها، وهذه الفحولة ذكورية تماماً، فحولة مطلوبة تاريخياً.

٢ ـ وبموقعه في القطيع، إنه (قائد) القطيع، وفحله الذي ينظر باستمرار.

٣ ـ ويتمتع بصورة لافتة للنظر، سواء في هيئته، أو في تمايزه بين القطيع، فهو ليس أكثر من ذكر عادي.

٤ ـ وبطيب لحمه، الذي يتميز بقيمة اجتماعية، إنه رمز اجتماعي معتبر، ولهذا كان له مكانة بارزة قيمياً، وفي البيئة التي يذكر فيها.

٥ ـ وهو حيوان هادىء، مسالم، ذو منظر مرغوب فيه، لا يخلو من ثقة بوجوده، وأليف في بيئة، يمكنه البقاء فيها.

ولهذا كان تفسيره في الحلم يرتبط بالقوة والاقتدار والقيمة والغنيمة والسلطة الانضباطية، والمكانة العالية..

وأكثر من ذلك، هو حضوره في التاريخ القديم، كرمز وكعلامة، فقد كان (في ظل الأمبراطورية الجديدة ـ المصرية ـ رمز «آمون ـ رع» (الإله الشمسي الكبير)، وكان في (طيبة) مصر (رمز الإله «خنوم» الإله الخزّاف الذي يصنع على دولابه جسد الإنسان المتولد حديثاً من وحل النيل)، وكان في مصر القديمة (ينحت على القبور رمزاً للخلود، وكان (عند «السلتيين» إلهاً للخصب ورمزاً للأسرة)،

وكان (في بلاد فارس الساسانية، رمز القوة الملكية، كما كان مصدر إشعاع الفن الساساني)، والإله الإغريقي «هرس ـ ميركور» راعياً، يوصف بالكبش... الخ[٢٣].

فالكبش هو صورة مألوفة، وحيوان مرغوب، ومعتمد عليه كرمز تاريخياً، ولذلك ضحي به، وحديث الرسول عنه، جاء في سياق ثقافة متوارثة، ومتداولة في المنطقة، في عمومها (حتى خارج الجزيرة العربية منها)، ولكي يكون هذا الحديث مؤكداً أهليته التاريخية ونسابته البيئية، كون الكبش حيوان البيئة المعتَبر، والمعتمد عليه كثيراً، ولقد صار أضحية، تمهيداً لبدء مرحلة جديدة، وإذا كان الموت أعظم ما يمكن الخوف منه، فإن الكبش أعظم ما يمكن اعتباره قربانياً[٢٤]، وفي ضوء ذلك، لا بد من درء الخطر بقوة مماثلة، بقربان يلغي حضوره نهائياً، فكان الكبش، وليس أي كبش عادي، إنما هو كبش أملح، الأقرب إلى البياض، والذي تكون قيمته أكبر، ورمزيته اللونية أكثر أهمية، إنه البياض المقارب للنور، لما هو مقبول اجتماعياً في المنطقة، وعلى هذا الأساس، لا يزيح الخطر، ويستأصل جذوره سوى قوة وفي مستواه، إلهية المصدر، وفي إطار طقوس، ليغدو المشهد مقبولاً بدوره، ولتكون خاتمة الانتظار المهيب بداية لحياة سرمدية اطمئنانية لمستحق الجنة!

ملذات لحظة الدخول:

ربما كانت لحظة دخول الجنة، وما يعقبها من اللحظات الرئيسة والمهمة جداً، تلك التي اهتم بها إسلامياً، لماذا؟

لأن تلك اللحظة تأتي كخطوة أولى باتجاه الجنة من الداخل، وملذات لحظة الدخول، في ضوء ما تقدم، تكون من كبريات الملذات، باعتبارها تُري المؤمن ـ مباشرة ـ الفارق الكبير بين ما كان

يحياه في الدنيا، ويلتذ به، وما سيكون فيه من نعم، وسيلتذ به حين دخوله الجنة، إنها اللحظة التي يترقبها كل داخل إلى الجنة، حيث عالم الرغبات في مطلقية حدودها المتعية.

فمن الاستقبال العجائبي الغرائبي الذي يستقبل به، والذي يناسب الكرم الرباني، والقدرة الإلهية، إلى أنواع الملذات التي تصادفه وهو يدخل الجنة، ثمة مشاهد عنفوانية، هي أقصى درجات الإبداع التخيلي، فهو يتطهر من كل دنس وغل، ويرجع إلى عافيته قوياً ليكون في مستوى الجنة استيطاناً، ويستقبله الملائكة، ومن ثم الغلمان، والأرض المدهشة بألوانها ومعادنها وروائحها الذكية، والأطعمة التي لم يذقها، والشراب الذي لم يشرب مثله، وفي القمة، الحور العين (زوجاته) اللواتي يفرحن جداً بمقدمه(٢٥).. الخ!

وجاء في حديث نبوي أن (موضع قدم من الجنة غير من الدنيا وما فيها، ولو أن امرأة من نساء أهل الجنة اطلَعتْ إلى الأرض لأضاءت ما بينهما ولملأت ما بينهما ريحاً ولنصيفها، يعني الخمار، خير من الدنيا وما فيها..)(٢٦).

ولأن هذه اللحظة هي اللحظة المهمة والمؤثرة، باعتبارها توجه مستحق الجنة نحو الداخل، ولأن أعماله هي التي تشفع له، لذلك نجد الكثير من الأقوال والأحاديث حول هذه اللحظة، حيث تلعب المخيلة كعادتها دوراً رئيساً في تقريب المغيوب وتزيينه، وتصعيد المأمول النفسي إلى مستوى الحقيقة الجاذبة لقوى العقل.

في حديث نبوي طويل حول كيفية محاسبة الإنسان، وفيما يتعلق بمستحق الجنة، نتلمس حضوراً مكثفاً لعناصر عديدة في ذلك: سماوية، هم ملائكة الله، (وهذا يضاف إلى ما ذكرنا سابقاً) حيث يكون المشهد كما يلي، بعد فوزه بالجنة (فينادي منادٍ من السماء أن

صدق عبدي فأفرشوه من الجنة وألبسوه من الجنة وافتحوا له باباً إلى الجنة، قال فيأتيه من روحها وطيبها ويفسح له في قبره مد بصره، قال ويأتيه رجل حسن الوجه حسن الثياب طيب فيقول: أنا عملك الصالح، فيقول رب أقم الساعة، رب أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي ومالي)[٢٧].

ثمة تواصل إذاً بين العياني والذهني، بين اليومي والدائم، بين الدنيوي والأخروي، وفي ضوء ذلك تساهم المخيلة الدينية في نسج الحقيقة الحقة، وتقريبها من الذاكرة الجماعية، لتكون الهدف المبتغى، حيث الملذات التي تتنامى مع كل خطوة يخطوها المرء (المؤمن)، تتجذر أكثر في الذات، وفي كل كلمة يُنبس بها، ولا يعود ثمة فصل بين ما يُرى ولا يُرى، بالعكس، إن اللامرئي هو حقيقة المرئي، والملائكي هو حقيقة اللائكي، فالأول هو الأساس، هو الأس، والسلطة المرجعية، ويغدو المرئي أو المحسوس تحت (رحمة) ورقابة اللامرئي أو المجرد، الذي يتجاوز كل تشخيص. بل هناك ما هو أكثر من ذلك، فإن المنطق الغيبي (الثيولوجي) يعلمنا، وعبر ما يبثه من كلمات أو ما ينتجه من أدبيات خاصة به، تجذره في الواقع، أن ما يتضمنه هو البداية والنهاية، وهو الذي يجد الاهتمام به والانتباه إليه.

وهو الدائم، والمرجو أولاً وأخيراً، كونه يتجذر في المطلق، وما على الإنسان سوى أن ينفتح عليه، ويطمح فيه، ليكون له جواز عبور، إلى العالم الذي لا يفنى، حيث يخلّد فيه (عالم ملذات الجنة)، ذلك العالم الذي يستثير كل قوى النفس، ويحرّض فيها المعنوي، ليتجاوز المادي فيها، ولكي يكون مطلوبها اللاماورائي في تجليه الرباني الملذتي الجنتي.

ونتلمس هنا، وفيما وراء تجليات كل حديث أو قول يخص الملذات الجنتية، تنافساً حول الملذات، وصراعاً عليها. ذلك التنافس، وهذا الصراع، يفصحان عن أرضيتهما التاريخية، وحراكهما الثقافي، ونزوعهما الديني:

١ ـ هما تنافس وصراع حول المتعي الدنيوي، ومحاولة امتلاك له، والاستئثار به، وجعله رأسمالاً وجاهياً سلطوياً، فلا بد هنا من وجود حالة عيانية في طبيعة كل من التنافس والصراع المذكورين، تستفز كل القوى الاجتماعية، وكل قوة تبحث عن معادلة اجتماعية، لتكون معتبرة، وعن خلفية ثقافية، تشرّع لكل اجراء تقوم به.

٢ ـ وهما تنافس وصراع يتناوبان بين العياني والماورائي، أحياناً كثيرة، تضيع فيها حدود اليومي، وعلامات المادي المؤثرة، وتتسع تلك الحدود، وتكتسب العلامات معنى آخر، شفافياً، تكون الجنة ذاتها سلطة يتنازع عليها، بتأثير من (تسويق) أحاديث وتدشين أقوال، وفتاوى لسلوكات، تجعل المعتَبر (مستضعفاً)، أو المسمى أخلاقياً بالفقير، باحثاً عن أمل، عن يقين لذائذي، فينشد إلى عالم يجري تزيينه، في مطلقيته، هو الأبقى فيزهد بالدنيا، وبكل ما يلحقه من ظلم، وما يتعرض له من أذى، وما يلاقيه من عنف، على أكثر من صعيد، حيث يكون التعويض الأمثل: دخول الجنة..

ويكون دخول الجنة لا وفق شروط (طبقية)، بل تتعدد الحالات التي تسمح بدخول الجنة، بغض النظر عن الوضع المادي، ومن خلال مئات الأحاديث المتعلقة بهذا الموضوع، مذكورة في بطون كتب السنّة!

وخاصة إذا علمنا أن الجنة تنفتح أبوابها، وتمنح ملذاتها، بطرق مختلفة ـ كما سنرى ـ تفوق كل تصور مؤطّر، بشري! وإذا كان لمثل هذا المنطق من سلطة تتطلب مراعاة دقيقة، فلأنها تخاطب في الإنسان ما هو غافل عنه، أو جاهل له، إنه يراقب فيه كل ما هو غاف، ويؤثر فيه، فهو إذاً يتطلب منه يقظة كاملة: شعورياً ولاشعورياً ـ فالملذات ـ هنا لا تتم إلاّ بانفتاح الإنسان على جسده كاملاً ومراقبته، وضبطه لتشمله الملذات كلياً بالمقابل، أو ليكون قادراً على استيعابها بكل جوارحه.

والمخيلة الإسلامية إذ تكون مشغولة بالجنة، وما فيها من متع وملذات، من عجائب وغرائب، فإنها تحاول أن تكشف في ذلك، ما من شأنه تعميق وظيفة المخيلة ذاتها، وذلك من خلال تبيان أن ما في الإنسان هو محدود، وأن ما في الجنة غير محدود، من ناحية المفاجآت، أو اللذائذ. ولعل المقارنة بين الإدراك المحدود للإنسان، وما في الجنة من ملذات لامحدودة، محاولة رئيسة لتشغيل الذاكرة الجماعية الإسلامية بمؤثرات الملذات تلك، والاستعداد لها جسداً وروحاً، رغم أن الجسد نفسه قد تجاوز حدود المادية المعروف بها دنيوياً.

ففي حديث نبوي، يرويه «أبو هريرة» نقرأ (إن العبد ليعطى على باب الجنة، ما يكاد فؤاده يطير لولا أن الله بعث ملكاً ليشد فؤاده)[٢٨]. في هذا الحديث العميق في مفهومه، ودلالته، والمثير في فضاء المخيلة، الموحي في معناه، والمركّز في قصديّته، نتعرف على علاقة ثالوثية بخصوص ملذات الجنة، حيث يقبل عليها مستحقها، قبل أن يدخلها:

١ ـ الإنسان، وهو العبد هنا، ذاك الذي كان مشغولاً بعبادة ربه،

فاستحق منه الفوز بالجنة، وقد نال على عبادته لله أضعاف ذلك مما خالفه من الملذات، حيث لا يمكن المقارنة، ولكن العلاقة قائمة على مساومة، وعلى رهان، وعلى طاعة مشروطة.

٢ ـ الله، الذي يشكل المحور الأساسي لكل ما في الكون، ويعلم بكل شيء في الكون، ويعلنه أو يخفيه الإنسان، إنه الذي يُكتشف من قبل الإنسان، ويُعرف به، ثم يعلوه، باعتباره يتجاوزه في كل صفاته، ليغدو ثمئذٍ أمله المنشود، وملاذه الكوني الرغبي، والماورائي هنا!

٣ ـ الملاك، وهو وسيط رباني، ومكلف من لدنه، فهو يحاسب الإنسان، وفي الوقت نفسه ينفذ ما هو مطلوب منه، إلهياً، ويهيىء الإنسان الذي لم يتهيأ لاستيعاب ما يعد له من مفاجآت سارة، بضبطه، فهو هنا أشبه بحزام أمان، عندما يشد فؤاده، لأن ما يشهده يفوق كل ما كان يتوقعه، إنه القوة المنفذة، أو السلطة الكونية التنفيذية، أداة الله في تسيير أموره في الكون!

وهذه العلاقة تُعلم المرء مسبقاً بما يقوم به، وما يقوم مستقبلاً (فترة ما بعد الموت)، وتفصح عن تلك العناية الكبرى التي ينالها من ربه في تلك اللحظة التي ينتظرها، ليعمل بالتالي من أجلها، ويخلص لها. العلاقة تظهر، وكأن كل ما في الكون هو من أجله في النهاية. وليس في هذا الكلام، ما هو بمستغرب، فإن المنطق القرآني في عمومه، وفي مختلف سوره وآياته، يستهدف تحقيق غاية، وهي إيصال الإنسان إلى ما يجب أن يكونه أو يكون عليه، وذلك بإظهاره مخيّراً، وكأن كل ما يقوم به، هو من أجله، وليس طرده

(خروجه) من الجنة سوى التعبير الأمثل عن حكمة عملية، هي أن يدرك ذاته، وأن الملذات الكبرى لا تكون إلاّ بمقابل، فهل يكون في مستوى المقابل؟!

ولكن القرآن لا يُعرض على الإنسان، فيكون مفهوماً بكل معانيه، إنه يقدم بوصفه أعمق من كل تحديد عمقي، وأغنى من كل تأثير لغناه المعنوي، وهو لا يسلم (أسراره)، ولا يتجلى بحقائقه لأي كان، فثمة وسائط، وثمة أدلاء هم الذين يعرّفون به، وثمة ألسنة بشرية تلهج باسمه، وعيون تحدد الأماكن التي يجب التوقف فيها، وقراءات قنّنت جغرافيته، (الربانية) - إن جاز التعبير - بكل سيمائها الماورائية، وثرواتها الغيبية، ورموزها الدالة، وبواطنها وظواهرها، وشرّطت للتعامل معها، دون السماح بتجاوزها، وحيل - وعلى أكثر من صعيد - بين التعامل معه بلغة لا تستلزم شروطاً مسبقة، وبين التجاوب معه، كما يرى المتعامل. وصيغت مخيلة جماعية إسلامية (هي ذاتها منقسمة معتقدياً)، هي مرجع كل قراءة ممكنة، ولغة ملذاتية، هي منطلق كل رغبة مشروطة! ثمة حالة تعبئة عامة إذاً، للذاكرة الجماعية المسلمة، فالجنة لا يدخلها سوى المسلم[٢٩].

وإذا كانت الجنة في فكرتها، تقوم على المفارقات لكل ما هو موجود في الدنيا، فإن الإنسان نفسه داخل في إطارها، فهو لن يدخلها إلاّ وقد أعدّ لها، خير إعداد، ليستطيع الاستمتاع بملذاتها، اللامحدودة، حيث يتغير كلياً. ولعل الاستقبال الحافل الرباني، الذي يُستقبل به المؤمنون (مستحقو الجنة)، والذي يليق بهم، بعد نجاحهم في التجربة الخاصة بهم ولهم، هو إظهار القيمة المعتبرة التي تكون له، وعليه تجسيدها، فهي سبيله إلى الجنة إذا استطاع السير في الطريق المرسومة له، والدّين الذي يُردُّ له هو فائق لكل وصف.

وتلك هي حالة طبيعية، فلا مقارنة ـ هنا ـ بين فعل الخالق وعمل المخلوق.

ففي حديث نبوي، وعن «أبي سعيد» نقرأ (يوضع للمؤمنين كراسي من نور، ويظلل عليهم الغمام ويكون ذلك اليوم عليهم كساعة من نهار)[٣٠]. هنا نتلمس تلك الصيرورة المتعية، كما تقدمها لنا الذاكرة الجماعية الإسلامية، وقد أشبعت إيماناً، وكما وجّهتها، وهذَّبتها المخيلة الإسلامية المؤلّفة، وهي تعمل على أرضية المقروء إسلامياً، ومن خلال، وداخل فضاء التصور القرآني المرسوم!

فوجود كراسي من نور، والتظليل بالغمام، مشهدان يعززان في نفس المؤمن ما يجب عليه القيام به، للفوز بتلك اللحظة المنتظرة. وتفاجئنا المخيلة الجنتية التي (تفرش) المعنى المستخلص من القرآن بخصوص الجنة، بما يلي لحظة الجلوس على الكرسي، وبعد رحلة طويلة، ومضنية، يقطع فيها المؤمن مسافات طويلة جداً، وقد نال منه التعب كثيراً، حيث نقرأ ذلك الحديث المتعلق بالشجرة التي (ينبع من أصلها عينان)، وكيف تغيّران فيه، وهو حديث يفتح للمؤمن، وبالاعتماد على المقروء قرآنياً، ما ينتظره في الآخرة. إنها اللحظة الحاسمة، المقلقة الفاصلة بين حياتين، ويا لها من لحظة ثقيلة الوطء، كما جاء في حديث نبوي (إن الرجل ليأتي يوم القيامة بالعمل لو وضع على جبل لأثقله فتقوم النعمة أو نعم الله فتكاد تستنفد ذلك كله لأن يتغمده الله برحمته)[٣١].

وليس تطهير المرء من كل ما هو مادي، ليس سوى تأهيله إيمانياً، تجريده من كل أبعاده المادية، إرجاعه إلى نسخته الأولى (الجنتية) السابقة!

إن القدرة الوصفية للجنة، تمتلك كل ما من شأنه وضع المؤمن في

دائرة المرغوب، وما يجب أن يكون، ويرتفع الحديث (حديث تطهير المرء من كل دنس ورجس)، وكل ما يعادله قيمة إلى مستوى المؤثّر الأعظم، من ناحية تشكيل المخيلة الفردية، وإلهائها، عن كل ما هو دنيوي، وثمة تكرار لمثل هذا الموضوع، في القرآن، وفي الحديث النبوي، وهو تكرار مقصود، لتجذير الرغبة الجنتية في الذاكرة. ثمة إذا ما يمكن تسميته، بـ(علم النفس الفردوسي)، وهو الذي يقيم علاقة بين عالمين أنسوي وإلهي، ويستمد مكوناته من خاصية النفس البشرية، بكل ما فيها من قابلية تفاعل مع الإغراءات، وانحباس الرغبات، وخاصية الغيبي الجاذبة للإنسان. إن المدخل هو ترجمان المضمون، ولهذا، فإن ملذات لحظة الدخول تكثيف لكل الملذات المستفاضة التي تفيض بها الجنة الإلهية!

النساء، ومن يستقبل النساء؟

اللافت للنظر في أدبيات الجنة، عدم وجود أي حضور معنوي متمايز للمرأة، المرأة التي تستمتع مع من تريد، إنها تستقبل الرجل الذي يكون حصراً زوجها المنتظَر، أو تكون مع زوجها، ولا نجد امرأة هي في موضع استقبال من قبل الرجل البتة!

إن ملذات لحظة الدخول، وهي متنوعة ـ كما ذكرنا ـ تقتصر على الرجل قبل كل شيء، وإذا كان هناك حضور للمرأة، فظلّي تماماً. فالحديث ذكوري، والمعني ذكورة كذلك، واللغة هي في حقيقتها تتخذ مساراً ذكورياً، وصبغة ذكورية في ذكر ملذات الجنة! هناك ملائكة يحفون بالمؤمنين (الذكور)، وإذا كان هناك نساء، فهن مشمولات بالحضور الذكوري، وهناك غلمان يستقبلون المؤمنين مستحقي الجنة، وخدم، وهناك عشرات الحور العين، وهن يتلهفن لرؤية زوجهن الدنيوي، ويغنين لمقدمه!

ليس هناك من أشار إلى المرأة (المؤمنة) مستحقة الجنة، وقد استقبلت من قبل الملائكة، وليس هناك من علم بدخولها من الخدم والغلمان، وأسرع ليبشّر، ولو زوجاً حورياً، أو جنتياً واحداً، وهو يرقص طرباً، ويتلهف لرؤية زوجته الدنيوية!

الخطاب الجنتي، وكل ما يحف به، ويفصح عنه، يتخذ نبرة ذكورية، ويتّخذ هيئة ذكورية، ويقوم على أرضية ذكورية كذلك! العكس هو الموجود، النساء غياب كمعنى متفرد، قائم بذاته، إنهن يمثلن الجسد الطروب، الجسد المبهج، الممتع، المفرح.. فهن يمثلن الرقة والإغراء والجمال الأخاذ ومثار الشهوة، والخبيء المرغوب فيه، واللذة المتجددة (تجدد العذرية بعد كل جماع)، والرجال يمثلون الإقدام، والحركة، والانتظار المنشود، وطالبي النشوة، والامتلاك الجسدي، وسلطة الاحتواء الجنسي[٣٢]. ـ وكما سنرى لاحقاً ـ يعتبر أكثر أهل الجنة من النساء، فنسبة الداخلات إليها من نساء أهل الدنيا قليلة، أما النسبة الكبرى فتمثل الحور العين وسواهن، وأكثر أهل النار من النساء (إنهن نساء أهل الدنيا)، وفي ضوء ما تقدم، تعتبر الجنة مأثرة ذكورية بامتياز! ولهذا ربما بدا مثل هذا السؤال، غير مشروع: لماذا تمثل المرأة الغياب، حتى وهي تدخل الجنة؟ لأنها ـ في الأساس ـ تمثل الآخر، اللامشروع، الجنس المرفوض على صعيد الفاعلية، والمطلوب على صعيد الإنفعالية. فأن تكون المرأة موجودة وتشرب من عيني الشجرة المذكورتين، وتفرح لدخولها الجنة، وتشتاق لـ (أزواجها الجنتيين) أو لـ (زوجها الجنتي)، ويكون الزوج الجنتي، هو بالانتظار، إن كل ذلك يعتبر انقلاباً على مضمون التصور الرجولي للجنة.

وعدم الحديث ـ بأي شكل ـ عن المرأة، وهي تُستقبل في الجنة،

إلى جانب الرجل، أو يكون لها خطابها المستقل، ولو ضمن نطاق ضيق، محدود، يعادل وضعها في الهامش، وإن حضرت في المتن، فلأن هناك من يشغله ويمثله، أي الرجل سيداً ومخدوماً!

الهوامش

(*) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤، ص ٦٥.

(١) **القرآن الكريم**، سورة النبأ، الآيات ١٧ ـ ٣٠.

(٢) ابن كثير: **في تفسيره** المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦٣.

(٣) انظر «البخاري» في **صحيحه** ج ٨، ص ١٣٨.

(٤) انظر **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٧.

(٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، السفر الرابع، ص ٤٤٧.

(٦) انظر مثلاً في تفسير «ابن كثير»، الهامش الثاني، الصفحة ذاتها، حول اليوم والسنة والحقبة... الخ.

(٧) انظر مثلاً ما جاء في **صحيح البخاري** ، المصدر نفسه، ح ٨، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٨) انظر «مرسيا إلياد» **المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة** المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٩) انظر. **تفسير القرآن العظيم** ج ٤، ص ٤٥٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١١) **القرآن الكريم**، سورة الأعراف، الآية ٤٣.

(١٢) **تفسير الطبري**، المصدر نفسه، ح ٨، ص ١٣٣

(١٣) انظر «مرسيا إلياد» في: **المقدس والدنيوي** المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٥) انظر «فيليب سيرنج» **الرموز في الفن، الأديان، الحياة**، ترجمة عبد الهادي عباس (دار دمشق، ١٩٩٢)، ص ٣٤٩ ـ ٣٦٠. وكذلك «شوقي عبد الحكيم» في: **موسوعة الفلكلور...** المصدر نفسه، ص ٦٠١ ـ ٦٠٧.

(١٦) انظر **تفسير الأحلام**، لـ «محمد بن سيرين»، تحقيق وتعليق يوسف علي بديوي (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣)، ص ٤٠٩ ـ ٤١٢.

(١٧) تتحدث «دانتي» مطولاً عن (المطهر) متأثراً بالثقافة العربية ـ الإسلامية، كما يرى

الدكتور «صلاح فضل» في: **تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية، دانتي**، المصدر نفسه، ص ١٣٣ - ١٤١. تُرى هل يمكن تجاهل تأثير الثقافات السابقة على الإسلام في فكر «دانتي» اليهودية والمسيحية وغيرها، ولو بصورة جزئية؟

(١٨) البخاري، في **صحيحه**، ج ٨، ص ١٤٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٨، وكذلك الجامع الصحيح المسمى **صحيح مسلم**، ج ١، ص ١١٦، وكذلك ص ١١٨، ١١٩. **ومسند الإمام ابن حنبل**، مج ٣، ص ١٤٤، الخ.

(٢٠) البخاري في: **صحيحه**، ج ٨، ص ١٤٢، و«ابن كثير» في: **تفسيره**، ج ٤، ص ١٤٦، و «ابن عربي» في: **الفتوحات المكية**، السفر الرابع، ص ٣٥١، و «الدميري» في: **حياة الحيوان الكبرى** (دار الألباب، بيروت، دمشق، د.ت) ج ٢، ص ٢١٤.

(٢١) الدميري: في المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢٢) انظر المصدر نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٧.

(٢٣) انظر «فيليب سيرنج»، في: المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٩.

(٢٤) ويذكر «الجاحظ» مزايا خاصة بالكبش، بقوله (والكباش للهدايا والنطاح، فتلك فضيلة في النجدة وفي الثقافة، ومن الملوك مَنْ يراهن عليها، ويضع السبق عليها، وكذلك (وقال بعض القصاص: ومما فضل الله عزّ وجل به الكبش أن جعله مستور العورة من قُبل ومن دبر)، أنظر: **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط ٣ (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩) مج ٥، ص ٤٥٧ - ٤٦٤. وانظر في المصدر نفسه، ص ٤٧١، كيف يأتي أنثاه أو حذقه في ذلك... الخ. وحديثاً صار مفهوم (كبش الفداء) مصطلحاً معروفاً في تحليل قضايا مختلفة، كما هي الحال مع «رينيه جيرار» في: **العنف والمقدس**، المصدر نفسه، ص ١٥ وما بعد، وكتابه الآخر **كبش الفداء**، ترجمة جهاد هواش، عبد الهادي عباس، (دار دمشق، دمشق، ١٩٨٩).

(٢٥) انظر «ابن كثير» في: **تفسيره**، ج ٤، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢٦) البخاري في: **صحيحه**، ج ٨، ص ١٤٦.

(٢٧) انظر «ابن قيم الجوزية» في **حادي الأرواح**، ص ٥٠.

(٢٨) انظر: **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٩) جاء في حديث نبوي (والذي نفس محمد بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة، وذلك أن الجنة لا يدخلها إلاّ نفس مسلمة). «البخاري» في: **صحيحه**، ج ٨، ص ١٣٧، ويذكر «ابن كثير»، وهو يفسر (سورة الزمر): (كما أمر رسول الله(ص)

أن ينادي بين المسلمين في بعض الغزوات: «إن الجنة لا يدخلها إلاّ نفس مسلمة، وفي رواية، مؤمنة»)، أنظر: **تفسيره**، ج ٤، ص ٦٧. إن البعد التحريضي واضح، بعمق هنا، فثمة تجييش للوعي، وتخصيص الجنة للمسلم، نوع من التعبئة النفسية، وتحفيز له ليضاعف جهوده، ويصمد في ساحة الوغى، في حالة الحرب، ويحافظ على دينه، في حياته العادية، مهما قست عليه الحياة!

(٣٠) انظر **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣١) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤، ص ٤٥٧.

(٣٢) انظر في: المصدر نفسه، مثلاً، ص ٢٩١ ـ ٢٩٣، وقد تساءل «الزهاوي» عن سبب انفراد الرجال بالأعداد الكبيرة من حور العين، بينما ليس للمرأة أن تستمتع في الجنة إلاّ بزوجها، انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٢) ص٢٠٨.

ـ ٦ ـ

الملذات الذوقية

﴿يطوف عليهم ولدان مخلّدون بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يُصَدَّعون عنها ولا ينزفون وفاكهة ممَّا يتخيَّرون ولحم طير ممَّا يشتهون وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون﴾(*)

سورة الواقعة ـ الآيات من ١٧ ـ ٢٤

عن الذوق الماورائي:

يبدو أننا كلما توغلنا في عالم الجنة، تملكنا العجيب الخلاب فيه. وليس في هذا ما هو بمستغرب، لأن من طبيعة الجنة، وباعتبارها فضاء للمغيوب، ماورائية السمة، أن تفاجىء الإنسان، في محدودية وعيه، بملذاتها، إن كل إيغال في عالمها، هو بمثابة إبحار نحو الأعماق، تلك التي تمتد على السطح، وعلى مرأى العين. وكلما حاولنا التعرف أكثر على ملذاتها الذوقية (أنواع الطعام ومن ثم الشراب)، ازددنا انجذاباً نحوها. ثمة منطق إذاً للمبهر الجنتي، هو أنه يخرجنا من كل ما هو ذاتي فينا فالداخل إليها وفيها، ينفتح كلياً عليها، كيف لا، وكل ما في الجنة نداءات رغبية، ومن بينها الملذات الذوقية!

ولعل القارىء يصيبه الانبهار، وهو يتلمس ذلك الكم الهائل من

الملذات الذوقية، التي تحيل الجسد إلى باث قوة مفارقة لكل أشكال قوته الدنيوية، فهو الجسد الجنتي، وهو في حقيقته الجسد مجازياً، كونه مدى روحياً قبل كل شيء، لا حضور للمادي فيه، ولا يستطيع القارىء إيجاد تفسير جلي لتلك الملذات الجنتية، وربما كان التفسير الوحيد، هو عدم قدرته على إعطاء أي تفسير، يُعتمد عليه، بوصفه التفسير النهائي، فهو إذ يفسر، إنما ينطلق من الوعي المحجوز، الوعي المؤطّر بالمادي، والتصورات المشغولة بهاجس اليومي ومنغّصاته، ومراهنات الحالي والحدثي. فالعجائبي له منطقه، ولإتقانه، لا بد من الإحاطة بمنطقه ذاك، ولم يكن، وليس بمستطاع أي كان ادّعاء القدرة أنه نجح أو ينجح في ذلك، مادام العجائبي صفة للاامألوف بشرياً، وأن اللاامألوف مهما رمنا قرباً واقتراباً منه، وادّعينا استيعاباً لميكانيزمه الحركي، زدناه غموضاً، وابتعدنا عن مضمونه، مادمنا نسعى إلى مخاطبة الماورائي، اللامرئي بمنطق المرئي، الملائكي باللائكي. وكل دعوى امتلاك لخاصيته معتقد رمزي يُساوَم عليه! ولأن منطق العجائبي يخالف كل منطق معهود ومألوف، حتى بالنسبة للمخيلة البشرية في هذا المجال، فإن سلطته ستظل مؤثرة، وكل مؤثر يستدعي تجاوباً وانجذاباً. إننا نبحث من جهة أخرى عن العجائبي، حتى نضفي على حياتنا معنى وجْدياً معها، ولعل أول ما يمكن التفكير فيه، بخصوص العجائبي الجنّتي، هو أنه يستحيل استيعابه، سوى في حالة واحدة، وهي أن المرء يمنح طاقة إضافية من أجل ذلك، ولكن في هذه الحالة، لا بد من قوة تساهم في ذلك ـ خارجية ـ إضافية تماماً!

والسؤال الذي يجدر طرحه أو ذكره، هو: ولكن كيف وصل إلينا العجائبي إذاً؟

إن منطق العجائبي الذي نقرأ له وعنه، إعلامي في العمق، ودعاواتي، على أكثر من صعيد، حتى في أجوبته على الأسئلة الكبرى الجنتية، وليس تحليلياً. المخيلة تفرش ما تصيغه بمنطقها الماورائي، وعلى العقل تأليف ذلك، إننا باستمرار نعيش حالة ترقب للعجائبي، حالة تواصل لاشعورية، لئلا نرتهن لحدود الآني الرتيب، والمكرر الممل. (فالعجائبي هو التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثاً فوق طبيعي حسب الظاهر)[1].

ولكننا في تعاملنا مع ما يسمى بـ (العجائبي) في تشكيله وتصوره، وتجليه الديني، لا نستطيع إلاّ التسليم به، ليس باعتباره وفي اعتباره ما فوق طبيعي (وهو كذلك واقعاً)، بل باعتباره وفي اعتباره الحقيقة التي لا نستطيع إدراكها، لأننا أدنى قدرة على الوصول إلى معرفته حقيقة. الديني يخاطب فينا المحدود والنسبي والآني والمتقلب، مستخدماً مرجعية المطلق والديمومي والخالد. ثمة علاقة تفاعل إثنيني بين الجانبين، وفق ما تقدم، فالمطلق مثلاً، إذ يشد إليه النسبي، ويسعى إلى احتوائه، إنما يحن إلى فرعه، إلى جزئه، الذي هو منه في النهاية، والنسبي إذ يتوق إلى المطلق، أو ينجذب نحوه إنما يطمح في استكمال حضوره.. وإذا كانت (ذكرى الثمرة المحرمة لَمن أقدم ما في ذاكرة كل منا، وما في ذاكرة الإنسانية)[2] كما يقول «برغسون» بحق، فإن الذي يجدر ذكره، هو أن هناك حنيناً أسطورياً لاشعورياً، يتخلل الحنايا، يشد كلاً منا إلى تلك الثمرة، ولكنها هذه المرة تكون مشتهاة محلّلة، فالتذوق كان مقدمة لدخول الإنسان في قلب تاريخ كان بانتظاره، وها هو المحرض الكبير، لإعادة تاريخه الأول، والتوحد به خالداً! وفي ضوء ذلك، فإن المخيلة الإسلامية الجنتية، وهي تسرد كل ما يتعلق بالجنة، تظهر

متصلة بها، غير مفارقة لها. وعلى هذا الأساس، يتجلى العجائبي الديني شاداً لنا، مؤكّداً واقعيته، لضمان سير وفاعلية منطقه بنجاح!

ففي فاعلية منطقه، يكون المرء مسكوناً بالوهم، ولو لم يكن الوضع كذلك لما اتّهم بالتمسك بالدنيا، وأهمل الآخرة. إنه الوهم المانع في ماديته من رؤية ما يتجاوز حدوده الحسية، رغم أن الثانية هي الباقية والدائمة، كما يؤكد الديني فينا وبإلحاح، فهو إذاً يدعونا إلى التحرر من سلطة الوهم والتسليم له باعتباره الحقيقة، لنكون فائزين بملذات الجنة، التي تفوق كل وصف، محكوم بحدود الإدراك البشري النسبي، إن شهوة المادي الجاذبة تتطلب حالة نبذ قوية لاستعياب ما وراء الحسي!

والحديث عن الطعام يحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية ـ الإسلامية، لما له من دور كبير في تعديل أو تغيير أو تلطيف أو تحسين مزاج الإنسان، إن كل تنويع في الطعام يُغني حياته أكثر بالمقابل!

ولعل المتمعن في الأدبيات العربية ـ الإسلامية، وما كتب عن الطعام، يدرك إلى أي مدى، كان الاهتمام بالطعام، فبالطعام يستطيع أي منا، أن ينوّع أو يبدّل أو يمارس نشاطاً محدوداً، وكلما اغتنى ازداد هذا قوة وعنفواناً(٣).

وهذا ما تؤكّد عليه «نينا جميل» بقولها: (ويلعب الطعام دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية. بل يصح القول إن الطعام هو محور الحياة الاجتماعية العربية. إذ بالطعام يمكن للعربي استضافة ضيفه وإرسال رسالة تعبّر عن مشاعره، وبالطعام تكمل الأفراح من أعراس وولائم. وبالطعام يمكن للفرد صد الحسد، وعلاج الأمراض واختيار المواد الغذائية التي تكفل له الصحة والعافية)(٤).

ووفقاً لهذا التصور، نتلمس للطعام معنى يتخلل اللغة، وقيمة طقوسية ومعتقدية، ولهذا كان هناك حضور قوي للملذات الذوقية في القرآن، تلك الملذات التي تقترن بكل ما هو عجائبي، ومرغوب فيه، ويكون بوسعه إغناء المرء وتنشيطه، أو الأعمال التي يقوم بها في الجنة، تلك التي تخص المتع الإلهية، والتي تزيد من وفي إقباله على التمسك بالجنة، لما لها وفيها من إغراءات فياضة:

﴿وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين﴾[٥].

﴿وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون﴾[٦].

﴿وحدائق غلبا وفاكهة وأبّا﴾[٧].

﴿وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون﴾[٨].

﴿يطاف عليهم بكأس من معين بيضاء لذة للشاربين﴾[٩].

﴿وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفّى ولهم فيها من كل الثمرات﴾[١٠].

﴿فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه﴾[١١].

هذه الآيات القرآنية تستثير المخيلة، وتدفعها للانفتاح على كل ما هو ممكن التفكير فيه، واعتبار ما ليس ممكناً التفكير فيه، متجاوزاً لحدود التفكير البشري، فالعجائبي القرآني (الجنتي) يؤكد في منطقه، أن كل ما يقال فيه وعنه يظل دونه حقيقة، وما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، من غير الممكن الإحاطة بحدود ملذاتهما. إن الملذات الماورائية مطلقة، لذلك فإن كل ما ينتمي إليها يمثل العجائبي!

إن «الطبري» الذي يُعتد بما يقوله تفسيراً بخصوص ما جاء به القرآن، لما في تفسيره من مقاربة فقهية واجتهادية للكلم القرآني، لم يتجاوز ـ وبالكاد ـ المعنى المتداول بين الناس، وإن كانت محاولته

متميزة في الفصل بين ما هو مألوف دنيوياً، وما كان (يتعرض له من تغيرات تؤثر في طعمه، وما يكون أخروياً نقياً، فوق كل تغيير سلبي في طعمه، ولكنه كما يظهر كان ينطلق بلسان عصره، ووفق هذا التصور يمكننا التعامل معه. يقول ـ مثلاً ـ حول الآية (١٥ من سورة محمد)، بأن الماء غير الآسن الذي لا تمسه يد، وعن أنهار اللبن، لم يتغير طعمه، كونه لم يجلب من حيوان، ولكنه خلقه الله ابتداء في الأنهار، وأن أنهار العسل المصفّى، هو الذي صفّي من القذى، وما يكون في عسل أهل الدنيا قبل التصفية، وأنه خلق في الأنهار ابتداء سائلاً جارياً سيل الماء واللبن المخلوقين فيها فهو من أجل ذلك مصفّى قد صفاه الله من الأقذاء التي قد تكون في عسل أهل الدنيا[١٢]..

ويقول في (وفاكهة وأبّا) بأكثر من تفسير، (وفاكهة ما يأكله الناس من ثمار الأشجار والأب ما تأكله البهائم من العشب والنبات ـ وذكر عن عمر أنه قال: قد علمنا ما الفاكهة فما الأب ثمر أحسبه ـ وقال ابن عباس: الأب نبت الأرض مما تأكله الدواب ولا يأكله الناس...)[١٣]. وحول هذا التفسير الأخير يتفق «ابن كثير» مع «الطبري» في اعتبار الفاكهة للناس، والأب للأنعام، أي للبهائم[١٤].

وهكذا يمكن أن نقول الكلام نفسه عن بقية الآيات، بالنسبة لـ «الطبري»، فهو يتحرك على هامش النص، من ناحية ارتباطه الحرفي، وعلى أكثر من صعيد هنا، بما يقوله النص القرآني، حيث يبرز الجانب الوصفي، ويقارب بين المقروء، وما هو عليه في الدنيا لإبراز الملذات الكبرى التي يمكن للمرء الحصول عليها، حين يكون من أهل الجنة.

ثمة تلمس واضح لدى المفسر القرآني، وهو أنه يقدم تفسيره بوصفه التفسير المعتمد، وقد اعتمد على تفسير «الطبري» كثيراً، لأنه ناسب الأغلبية (من أهل السنّة خاصة)، ولا نجد ما هو خارج تفسيره مختلفاً، رغم أن الذي قيل في القرآن تفسيراً كثير جداً! يتحدث «الباقلاني» مطولاً في الإعجاز القرآني، ويرى أنه لا يمكن الإحاطة بالقرآن فهماً[١٥]، وكذلك «الزركشي» الذي يرى مع غيره أن المفهوم القرآني: (لم يمكن الإحاطة به، ولا الوقوف على حقيقة المراد منه..)[١٦]. ويذكر مع غيره كذلك (لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر. وقال آخر: القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ لكل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع)[١٧]، ويورد «السيوطي» أن المفسر لكي يفسّر القرآن، فهو يحتاج لذلك إلى خمسة عشر عُلماً، فيها (أسباب النزول، والأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم، والناسخ والمنسوخ.. الخ)[١٨]، وفي ضوء ذلك يكون مشروعاً طرح سؤال كهذا، وهو: كيف يمكن تبرير جود تفاسير محدودة، معدودات، واعتبارها متفقاً عليها في غالبها، وصحيحة؟

أليس في هذا تقييد للمعنى القرآني الذي يتجاوز كل معنى بشري مؤطر؟ وكيف يمكن اعتبار «ابن عباس» الذي ركّز عليه، كونه صير (حبر هذه الأمة)، (ونعم ترجمان القرآن)، ولم يكن عمره تجاوز العشر سنوات عند وفاة الرسول؟ كيف أمكنه تفسير كل ما جاء به القرآن وفيه، والقرآن سبقه (قبل ولادته) بثلاث عشرة سنة؟ أليس هناك ضرورة للمضي مع المعنى القرآني، والذي يعني من ضمن ما يعني ضرورة التواصل معه، في مختلف الظروف والأحوال، ليكون قرآناً حاضراً في التاريخ وفي كل تاريخ؟ إننا نتواصل مع الآي

القرآني، فبقصد المساهمة في وضع، أو طرح معنى آخر، في هذا السياق، يجذّر حضور القرآن تاريخياً أكثر! ثمة تنويع في المآدب، والغاية من ذلك: إظهار عظمة المناسبة، وتعّميق هذا الجانب، وما للطعام من علاقة قوية بالجسم، وبالنشاط الذي يبذله المرء، إن نوعية الطعام المأكول، تحدد غالباً طبيعة نشاطه الجسمي والفكري..

وضمن هذا السياق، بإمكاننا صياغة أطروحتنا الفكرية حول الطعام، في دلالته الرمزية، من خلال النقاط التالية:

١ ـ بما أن الطعام يمنح الجسم قوة ونشاطاً، فهذا يعني أن نشاط الجسم يتوقف في قمته على نوعية المأكول.

٢ ـ إن كل صنف طعامي، لا بد أنه يحتفظ تاريخياً بأهمية خاصة، تطور مع الزمن، بحيث صيغت حوله تصورات، وتشكّل معنى في معتقد، وصير علامة، وقدم في طقس لتبيان وظيفته الرمزية، حتى على صعيد اللغة المكتوبة والمنطوقة!

٣ ـ لا يُستبعد هنا أن يرتبط الطعام منذ بدايته بقوة إحيائية، وتصنيفية، موزعاً بين ما هو محلَّل أكله، ومحرم التقرّب منه، بحيث اكتسب مع الزمن مضموناً طقسياً فدينياً، برز الإله حارساً لهذا الإجراء، مرتبطاً بالمحظور قبل كل شيء.

ولا بد أن يكون تناول الثمرة (المحرمة) في الجنة (كما رأينا سابقاً) مرتبطاً بما هو محظور، في خصوصيته، في تجليه الإلهي، فكل حدث تاريخي ذي أهمية جلية، لا بد أن يؤرشف له، ويؤرخ له دينياً، وفي فضاء العجائبي المعتقدي ليحفظ لاحقاً!

٤ ـ ولا بد أن تناول الثمرة (المفترضة محرمة) يمثل مرحلة تاريخية، في سياق علاقة الإنسان مع البيئة. إنها المرحلة النباتية ليس إلاّ، حيث آدم وحواء نفساهما يُعتبران داخلين في إطار الحيوي والإنمائي، ولا بد أن اكتشاف خصوصية الثمرة تلك، اعتبر مرحلة انعطافية في تاريخ البشرية، فالأكل اعتبر طقساً، ولكنه مثّل انقلاباً وظيفياً وتحولاً في الفكر، من ناحية النتائج المترتبة عليه. فأكل النبات هو امتلاك قوته، وحين تمّ الانتقال إلى الحيوان (مع هابيل) حصراً، كان لا بد من انعطافة تاريخية أكثر تقدماً، أي تناول اللحم في هذه المرة، فامتلاك الروح الحيوانية، فهناك إذاً، خلف التاريخ المدون دينياً تاريخ آخر. إن الحيوان لاحق على النبات، ولهذا فإن (القربان الحيواني يتناوله الإله مع عابديه، أما القرابين النباتية فتترك له وحده)[١٩]. وصار كل تنويع في الطعام، بمثابة امتلاك قوة جديدة تضاف إلى قوة الإنسان الخاصة به، وصار لكل بيئة، حيواناتها، ونباتاتها، ولكل منها الطقس الخاص به، وكذلك تصور يحدد كيفية التعامل معه، أو الموقف منه، فالحديث الذي يقول: (إن أول شيء يأكله أهل الجنة زيادة كبد الحوت)[٢٠]، لم يأتِ جزافاً، أو اعتباطاً، لما في لحمه من فوائد، وخاصة على صعيد النشاط الجنسي، ولأن الحوت حيوان نادر وقوي وله هيبته، ومطلوب ـ جداً ـ للغذاء.

فـ («الدميري» يذكر (وأما زيادة كبد الحوت فهي القطعة المنفردة المتعلقة بها وهي أطيبها وهؤلاء السبعون ألفاً يحتمل أنهم الذين يدخلون الجنة بغير حساب ويحتمل أنه عبر بالسبعين ألفاً عن العدد الكثير من غير إرادة حصر).

ويذكر على لسان «الرازي» أن (كبده إذا جففت وسحقت وذرّ منها على الدم السائل قطعه أو على الجرح ألحمه وأبرأه وإن كان عظيماً وهو أيضاً مجرد ووسط لحم ظهره إذا أخذ منه قطعة ولاكها إنسان هيَّجت الباه وأنعظت). وقيل عنه في باب العجيب عن أنه (لا يقرب مركباً فيه امرأة حائض)[٢١].

أليس هذا كافياً للتأكيد على أن ذكر شيء، واعتباره من موجودات الجنة، هو من باب معرفة ما له من فوائد قبلئذٍ؟ وفي ضوء ذلك ليس بالإمكان مقاربة معنى ما، يخص الجنة، دون تبيان أرضيته الدنيوية، في أبعاده الوظيفية والرمزية والسلوكية! وهناك ما هو أكثر إثارة للنظر، ومبعثاً للتساؤل، وهو أنه من الصعب الحكم على تاريخ ما، من خلال قول ما، أو تفسير محدد، خاصة عندما نعلم أن هذا التفسير نفسه يسند الأعلمية لله (الله أعلم)، وهذا يعني أن ما يقال هو افتراض قولي في النهاية.

وفي ضوء ما تقدم، فإن ما يخص القرآن، يستحيل الأخذ به من ناحية التفسير، إنه يتجاوز خاصية المفسر، في ظروفه المكانية والزمانية وحدود ثقافته. ومن ناحية أخرى، فإن تلك الآيات التي تتضمن أسماء لها أهميتها التاريخية والقيمية، ومن ثم تتكرر فيها (أسماء نباتات وغيرها)، تثير فينا الفضول التاريخي من موقع تناصي حيث تحمل تلك الاسماء معاني متنوعة، (نباتات تؤكل، حيوانات...الخ.)، وتفصح عن خلفية تاريخية لا يمكن تجاهلها، تتطلب منا حذراً، ونحن نحاول التعرف عليها. ففي موضوع الحوت نفسه، يمكن القول إنه بالإضافة إلى ما تقدم، هناك ما يجدر ذكره، وهو علاقة الحوت بالنبي (يونس)، وقبل ذلك علاقة الحوت بتكوين الأرض، ومن ثم علاقته بالجنة... الخ، إنها علاقات لا تُنكر أهميتها في هذا المجال. إن آية ﴿ن. والقلم وما يسطرون﴾

وهي الأولى من سورة ﴿ن﴾، لها أهميتها التاريخية الكبرى في هذا المجال، ودون أن نقلل من مكانتها القيمية دينياً، فالتاريخ في مجمله مشغول بالدين، في توجيهه عِبَرِيّاً، والاتّعاظ به، فالمؤرخون الإسلاميون، والمفسرون كذلك، توقفوا عند هذه الآية، ونقلوا إلينا ما كان يشاع في عصرهم، وحتى قبله من تصورات مختلفة عن الخليقة، وكيفية بدء الأرض، فـ (نون) اسم عبري يعني (سمك)، وحدّد كثيراً بكونه (الحوت)، وليس إيراد (نون) في مطلع السورة المذكورة، وتسمية السورة القرآنية ذاتها باسمه، إلاّ لأن في ذلك معنى كبيراً وأثيراً. إن القراءة التحليلية التناصية واللسانية، تستنطق التاريخ السابق على الإسلام، وكيف كان الاعتقاد شائعاً حول أن البداية (بداية الخليقة) كانت ماء، ومن ثم بسطت الأرض على ظهر النون (الحوت)، نظراً لضخامته، وحتى الآن يُعتقد هنا وهناك أن الأرض عندما تهتزّ، فهي تعني أن الحوت قد تحرك، وهناك من يرى أنها على أحد قرني ثور ضخم، وقد نقلها إلى القرن الآخر، ليريح الأول، والمصريون القدماء أنفسهم، كانوا يعبدون إلههم الأكبر تحت اسم (نون)، والذي كان يشير إلى المحيط العميق[٢٢]، ويظهر رمزياً، أن وجود «يونس» في بطن (الحوت) أياماً، تعبير عن الولادة الكونية للإنسان، وهي تامة، والمؤرخون والمفسرون، لم يتجاوزوا ما وراء المعنى[٢٣]، وكيف أن كبد الحوت التي تؤكل يوم القيامة في الجنة، تفصح عن حنين إلى الأصول من جهة، وتعبر عن القيمة الكبيرة للجنتين، وتكوين عالم جديد غير الذي على ظهر الحوت من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك، إن التركيز على (القلم) باعتباره قلماً فعلياً، يضيّع المعنى القرآني العميق، في رمزيته، الشفافة، وفي إحاطته بالتصورات التي ترسخت وبثّت في ومن الذاكرة الجماعية لأولئك الذين كانوا يتواصلون مع معتقدات

كونية. فالقلم، هو في مصدره الرئيس (كالموس)، وهذه كلمة يونانية تعني القصب[٢٤]، وقد فهمها المؤرخون والمفسرون باعتبارها قلماً فعلياً، وهو تصور لاحق موجه، فالآية المذكورة تتحدث عن كيفية نشأة الأرض في صياغتها الأسطورية، والأرض التي بسطت على ظهر الحوت، ليست سوى الإشارة إلى العلاقة بين الماء والتراب، فالتراب يتجمد وينبت بقوة الماء، ولا بد أن الماء انزاح عن اليابسة بعد مرور فترة زمنية طويلة فأينعت اليابسة، فأعطت ثماراً، ونباتات، أعطت (قصباً) تحديداً، ومن ثم كان الإنسان لاحقاً، ليؤرخ شفاهياً لذلك، لـ (يسطّر) للحدث، ويبقى ذلك محفوظاً في الذاكرة الجماعية البشرية. إن العجائبي يجب ألا يبعدنا عن منطقه، والمادة التي يتشكل منها، والبنيان التاريخي للمادة تلك، والإطار الثقافي الذي يجلوها.

في فضاء العجائبي تذوقاً:

يمتّعنا «ابن كثير» وهو يتحدث عن الدلالات الحافة بالآيات القرآنية، منطلقاً من أخلاقية القرآن، وهي تؤسس لسلطتها المعنوية الموجّهة، حيث يقيم عالمه التصوري التفسيري، على أرضية صلبة، كما يُستنتج ممّا يكتبه. ففي سورة (الزخرف)، وهو يفسرها، يفاجئنا بذكر مشاهد مذهلة جنّتية، منطلقاً من آية ﴿وفيها ما تشتهي الأنفس﴾، فهو يذكر ـ مثلاً ـ حديثاً يرويه «أبو إمامة» قال: (حدث أن رسول الله(ص) حدثهم وذكر الجنة فقال: والذي نفس محمد بيده ليأخذن أحدكم اللقمة فيجعلها في فيه ثم يخطر على باله طعام آخر فيتحول الطعام الذي فيه على الذي اشتهى، ثم قرأ رسول الله(ص): ﴿وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون﴾..)[٢٥].

إن هذا الحديث يفصح عن أقصى حدود للرغبات، وهو حديث

يعبر في تجليه: ظهوراً وانتشاراً عن تلك الأسئلة الملحاحة بخصوص الجنة، حيث لا حدود للرغبات إلاّ في مسارها البشري. وفي ضوء ذلك، تكون الرغبة هي المحدودة لملذات الإنسان تماماً! ومن ناحية أخرى، يشير مثل هذا الحديث إلى فاعلية التشويق النفسية، والمؤثرة في أولئك الذين يتلقونه، أو يسمعونه..

فالآخرة الجنتية تقيم سلطتها على أرضية الرغبات المحققة، وهي بذلك تعلن حرباً مكشوفة على الرغبات الدنيوية العابرة المبتسرة[٢٦]!

و«ابن كثير» المشغول بهاجس التفسير الإسلامي السُّنّي، والذي يعتقد بصوابية ما يقوم به، مقتنع أن العجائب لا حدود لها، في الجنة، ولكي يلهم الإنسان (السامع) وكذلك (القارىء) بأصالة ما يذكر ويقول، ويستثير فيه قواه الحية الظاهرة والباطنة، نجده ينتقل من عجيبة لأخرى، في مفهومها البشري. ثمة بُعد إعلامي متقن، وهو يمارس إجراء من هذا النوع، وهو واثق ـ كما يبدو ـ من فاعليته، في إطار مجاهدة وفعل جهاديين، إنه داعية جنتي من نوع ممتاز فيما يقوم به، فها هو يواجهنا بما هو مدهش، ومن نوع مختلف، على صعيد ذوقي، عندما يورد حديثاً راويه «أبو سعيد الخدري» (قال: قال رسول الله(ص): «إن في الجنة لطيراً فيه سبعون ألف ريشة فيقع على صحفة الرجل من أهل الجنة فينتفض فيخرج من كل ريشة يعني لوناً أبيض من اللبن وألين من الزبد وأعذب من الشهد ليس منها لون يشبه صاحبه ثم يطير»)[٢٧]. ويرى «ابن كثير» هذا الحديث غريباً جداً، لكن كيف يعتبره هكذا غريباً، ولا يعتبر الحديث السابق هكذا (حديث تغير طعم اللقمة في الفم)؟ وهذا الحديث نفسه يرويه «ابن عباس»[٢٨]؟

ووفق أي تصور، وقياس فقهي وتعليلي يعتبر الحديث الآخر

صحيحاً، وهو لا يخلو من عجائبية واضحة، عن «كعب» وهو (إن طائر الجنة أمثال البخت يأكل من ثمرات الجنة ويشرب من أنهار الجنة فيصطففن له فإذا اشتهى منها شيئاً أتى حتى يقع بين يديه فيأكل من خارجه وداخله ثم يطير لم ينقص منه شيء)[٢٩]. العلاقة هي مختلقة، فالإسناد هو الذي يحدد مصداقية الحديث، ولكن طبيعة الحدث كذلك تضفي على الموضوع أهمية معينة، فالعجائبية ذاتها تخضع لمقاييس معتقدية ومذهبية بالمقابل، ومن المعروف أن البخت لفظة معربة، وهي من الإبل، والجمع (بخاتي) وهي جمال طوال الأعناق[٣٠].

والحديث الثالث كذلك لا يخلو من عجائبية، راويه «ابن مسعود» (قال: قال لي رسول الله(ص): إنك لتنظر إلى الطير في الجنة فتشتهيه فيخر بين يديك مشوياً)[٣١]، فهو حديث يذكر، دون التعليق عليه، وهذا يدخل في سياق النزوع المعتقدي بدوره! والفواكه كذلك تكون هكذا، ففي ذكر الحديث عن شجرة جنتية، تدعى شجرة (طوبى) يستفسر أعرابي الرسول عنها، فيحدثه عن عظمة العنقود، حيث قال الرسول في ذلك (مسيرة شهر للغراب الأبقع لا يفتر. قال ما عظم أصلها؟ قال: لو ارتحلت خدعة من إبل أهلك ما أحاطت بأصلها حتى تنكسر ترقوتها هرساً. قال فيها عنب؟ قال: نعم، قال فما عِظم الحبة؟ قال: هل ذبح أبوك تيساً من غنمه قط عظيماً قال: نعم، قال: فسلخ إهابه فأعطاه أمك فقال اتخذي لنا منه دلواً؟ قال: نعم، قال: فإن تلك الحبة لتشبعني وأهل بيتي؟ قال: نعم وعامة عشيرتك) وفيما بعد، جاء في حديث آخر عن الثمرة الدائمة بأنه إذا تناول الرجل الثمرة عادت مكانها أخرى[٣٢]. يتضح من سياق الحديث إلى أي مدى كان هناك اهتمام بالجنة، والحديث عنها في دقائقها، فالأعرابي ـ هنا ـ مثلاً،

وهو لا يألف سوى البادية، ولا يسكن سوى في خيمة تستسلم لتغيرات الطقس، وتخضع لرحمة البيئة، ويصارع من أجل الحياة، لا بد أن ينجذب إلى ما قيل، فملذات الجنة لا تثير مخيلته فقط، إنما تشده في كليته إلى حيث يكون طريق الجنة، والرسول كان يدرك ـ وهو ابن المنطقة ـ ما هي اللغة القادرة على استثارة الآخرين، والكفيلة بإعلاء شأنه، وتبيان مكانته تاريخياً! وبوسعنا ذكر مجموعة أحاديث رويت، عن ذلك، كافية لإظهار الملذات العجائبية، ومنها:

- إن في الجنة بحر الماء وبحر العسل وبحر اللبن وبحر الخمر ثم تشقق الأنهار بعد[٣٣].
- وعن أبي سعيد: نظرت إلى الجنة فإذا الرمانة من رمانها كجلد البعير القتب[٣٤].

أو عن نهر الكوثر، وهو الحوض الخاص بالرسول حيث يقول (حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ أبداً)[٣٥].

إن هذا المهرجان المأدبي يدفع بالمخيلة إلى أن تنفتح على كل ما هو غيبي، أن تشرف على المقدس، وكيفية ممارسته لحضوره، ومن ثم كيفية تعزيزه لسلوكه الماورائي، حيث يطالب بالتماس معه، وذلك من خلال الانفلات من ربقة المادي، والانغماس في المعنوي. المقدس لغة ما وراء اللغة المباشرة، لغة تتوالد ذاتياً، وتفيض معاني متزاحمة، وصوراً رمزية من داخلها تتداخل فيما بينها. ولغة قائمة بذاتها، وهي كذلك لغة لا تفهم دون الاستسلام لمنطقه، إن كل ما فيه يلفت النظر إلاّ لارتباطه بالمقدس الذي يتطلب تسليماً به واستسلاماً، وليس تواصلاً حوارياً أو نقدياً، كونه يستعرض ما

يخصه، ويعرض ما يكونه لإثبات خوارقيته بالنسبة للوعي الإنساني. إن كل نقاش ومناقشة يعنيان الارتقاء إلى مستواه، وإخضاعه للمنطق اليومي المتداول، وبالتالي إمكانية احتوائه، وهذا غير وارد في فضائه، فاللامتناهي لا يحاط به المتناهي، أو اللامحدود لا يستوعَب بالمحدود، ولعل «ابن حزم» مدرك لهذه العلاقة، وإن لم يتحدث صراحة، إنما يفصح عن حقيقة المادي والمعنوي من خلال تركيزه على الزائل والباقي، على المحسوس والعقلي. فهو في الوقت الذي لا يني يؤكد على حقيقة الجوهر، إنما هو يحاول (تحرير) العقل من كل ما يعيقه لرؤية ما يحيط به، ومن ثم لمعرفة ما يتجاوز المادي فيه. إنه داخل في حدود المقدس، في حدود العجائبي بالذات، عندما يعي حقيقة ما هو من أجله وجوده، وليس ما هو داخل فيه كمادة فقط، فهو بهذه الطريقة يفني ذاته بذاته ويُهلك.

ثمة خطاب حافّ، جلي يتخلل منطق (الآخر) الماورائي فيما يعلن عنه، حيث يحاول حجب المادي، لأن المادي هو ذاته حجاب، ليظهر المعنوي، أي الجوهر، لأن الجوهر هو نفسه الحقيقة المرادة: (واعلم أن الجوهر وحده دون سائر الأشياء التي ذكرنا موجود بنفسه وسائرها متداول عليه) ـ لماذا؟ (لا شيء يوجد بدونه البتة، لأن الجوهر محسوس بالعقل فقط، وليس مرئياً ولا مذوقاً ولا ملموساً ولا مشموماً)[٣٦]. هكذا يحيل علاقة العقل مع ما هو مقصود به، وما في سبيله من عوائق عليه تجاوزها لإنجاز مهمته! وفي ضوء هذه العلاقة يمكن السمو بذاته، واكتشاف هويته، باعتباره إلهياً في جانب كبير منه، وهو المطلوب الترقي به. ولكي يلحق بالمقدس ذلك الذي يقربه من عالم الإلهي الشفاف الروحي اللذيذ ـ من الجنة ـ ويظل رغم ذلك دون تحقيق مهمته كاملة، لأنه

يظل مقيداً بحدوده النسبية، فتبقى مهمته التوق المستمر إلى المطلق، والتسبيح للعجائبي الرباني، حسب منطق الماورائي. إن من شأن المقدس كما يلاحظ، هو أن يظل فوق كل تقييم، وإلاّ فقد خاصته القدسية. إنه هنا لا يخيف فقط بوعيده، وإنما حتى بوعده، كونه خارج كل قدرة على الإحاطة به بشرياً (فالمقدس موضع تلبّس الإعجاب بالخوف والافتتان بالهلع والذعر)[٣٧]. وعلى سبيل المثال، من المحال استيعاب كيفية حلول ثمرة محل أخرى، بمجرد قطفها عقلياً، ثم وضع لا مألوف، يخلق حالة استغراب، والمخيف نفسه غريب، وما هو غريب يهدد العقل أمنياً، لأنه لم يتهيأ له. ثمة ـ إذا ـ بؤرة توتر مشعة داخل العلاقة مع منطق الماورائي، في الوقت الذي يُطالب فيه العقل بفهمه، وذلك بالتحرر من ماديته. هو نفسه منطق العقل، ذاك الذي يطالبه بذلك، حيث يشترط عليه تسليماً وليس تفهيماً. فلو أننا دققنا في القول الماورائي لأرجعنا إلى عصور موغلة في القدم، ولسما بنا نحو آفاق لامنظورة، وأدخلنا في فضاء ثقافات، ولغات شعوب تلهج بالمحسوس واللامحسوس فيها، وتصورات تناصية، ترينا تعقد حقيقة الماورائي، وليس بساطة تشكله وتجليه. إنه الارتهان لما يتجاوزه كخير ضمان لإعلاء شأنه، ومن ثم الإتيان بالذرائع والحِجاج، بقصد توطينه في العالم الذي يوهب له، ويستقر فيه تصوراً، وهو لا زال مسكوناً بوطأة المادي وتغيراته. وحتى لو كان المفرح عجائبياً، فهو مخيف، وفي ضوء ذلك يواجه المقدس في عجائبيته المرءَ بما يجب عليه القيام به، وهو أن يتجاوب مع المقدس، ليدرك أن كل ما يخص المقدس سيثيره، فليتهيأ له! وهل هناك ما هو مثير أكثر من الطير المذكور، وهو يطعم الجنتي من جسمه كل ما يشتهيه، أو من اللقمة التي توضع في الفم، وتتحول التحول المرغوب فيه، لحظة يشاء الجنتي!

من المؤكد ـ هنا ـ التمييز، دائماً بين مقتضيات الوضع، ومحدداته المادية، ومستوجبات الماورائي: الجنتي. فثمة نداء يُبثُّ من داخل العقل، موصول بخارجه، يسعى به إلى حيث يجب أن يكون، أن يكون في المكان الذي فيه أولاً أصولاً.

منطق الماورائي لا يتطلب حواراً، لا يفترض وجود محاور لاقناعه بحقيقة تتجاوزه، وحتى إن وجد فلإيصاله إلى خارج ذاته. للماورائي منطقه الذي يعلو منطق العقل ذاته، إنه يتمازج معه، في حالة واحدة، هي ساعة اعترافه بما يتجاوزه تماماً.

وهو في هذه الحالة يكون مشغولاً بخاصيات العجائبي في عالم الماورائي، حيث يعجز العقل عن استيعاب كيفية تشكله. فالأسباب المعطاة تختلف كلياً نشأة وظهوراً، عن تلك التي عهدها في عالم ماديته. ثمة تفسير وحيد أوحد لكل ذلك، هو: القدرة المطلقة الفاعلة. إننا في تجاوبنا مع ملذات الجنة الذوقية، نستطيع محاورتها من جهة واحدة، من ناحية استيعاب الأرضية التي تجلت عليها دينياً.

ففي الأمثلة السابقة، بخصوص بحر الماء وبحر اللبن وبحر العسل وبحر الخمر ثم تشقق الأنهار بعد، وغيرها، ثمة منطق تحليلي بوسعه إفادتنا، حول كيفية التركيز على كل ذلك، والرغبة النفسية التي تتبلور هنا. فإذا كان الماء ـ وكما ذكرنا ـ عنصراً رئيساً للحياة، فهو لا غنى عنه في هذا المجال، وهذا يؤكد أهميته بالنسبة لأولئك الذين كانوا يتقاتلون على الماء، ويفتخرون به، حين يكون وفيراً. فالماء كان المغذّي الأكبر لحياة العربي في البادية، وسبب ارتحاله من مكان لآخر، وحتى في حالة الاستقرار عندما يتوفر الماء الكافي، وهذا يبرز مدى الحاجة إليه (نذكر هنا بئر زمزم والبعد

المقدس له، وهو بُعد جلي بأبعاده الوظيفية قبل كل شيء). وإذا كانت العلاقة مع الماء هي أوسع مما ذُكر معنى، نظراً للمكانة الكبيرة له، فإنها في جوهرها تستمد أهميتها من حقيقة الدور الفاعل له في استمرارية الحياة. أما بالنسبة للعسل الذي يتوفر بغزارة كذلك (إنه بحر)، لا ينضب، فهذا يرجعنا إلى الفوائد الجمة التي يتضمنها، وهي قديمة تاريخياً، وليس بالإمكان ـ هنا ـ ذكر هاتيك الفوائد، لأن ذلك يخرجنا عن موضوعنا، وعلى أكثر من صعيد. فالعسل يُذكر من حيث الفائدة طعاماً، شهياً، وعلاجاً سريعاً، لأكثر من علة، في مجالات مختلفة، ولهذا ذكر كثيراً في القرآن والحديث النبوي وسواهما[٣٨]. ومعرفة أهميته سابقة على ظهور الإسلام، وتمّ التأكيد على ذلك في القرآن الذي يثبت ما هو نافع، وفي الحديث النبوي الذي يعزز حقيقة ما جاء به القرآن بأكثر من معنى وطريقة، فقد استعمل القدماء العسل بكثرة واعتبروه من المواد التي تطيل العمر وتجدد الشباب. وقد روي عن سليمان قوله: اذهبوا وفتشوا عن العسل واستعملوه. وكشفت الحفريات في قبور فراعنة مصر خبايا العسل وكانت مغطاة لا تزال تحتفظ بحلاوة طعمها. كما كانت العادة عند قدماء المصريين أن يقدم العريس العسل لعروسه عند طلب يدها، لأن ذلك كان يعتبر رمزاً لطهارة الروح عندهم.. وكان لليونان والرومان القدماء استعمالات عديدة للعسل حيث دخل في الكثير من التحضيرات الطبية[٣٩]. ويعتبر اللبن بدوره مشروباً مطلوباً عند العرب إلى جانب الماء، إنه يرتبط بحياة العرب في البادية، وبانتاجهم اليومي من الأغنام وغيرها[٤٠]! أما الحديث عن الخمر، فيطول كثيراً، ولكن يمكن القول أن الخمر كانت مشروب المتعة، ولتحقيق النشوة، في مجالس الطرب والأنس. ولعل المدقق في كيفية نزول الآيات التي يمكن تسميتها

بـ (الخمرية)، أي تلك المتعلقة بالخمر، وكيف تسلسلت في علاقتها، حيث بينت مضارها، ولهذا دعت إلى اجتنابها، يكتشف مدى قوة حضورها في حياة العرب الجاهليين، وهي لم تنقطع البتة، بل قلّ استعمالها كثيراً، نتيجة الرقابة، والتشديد في ذلك في صدر الإسلام، ثم عادت أكثر تنوعاً وسكراً لاحقاً، وتعددت مجالاتها في العصر العباسي. وفي ضوء ذلك نتلمس تلك المنافسة بين خمر الآخرة وخمر الدنيا، كما هي حال التنافس بين الأمور الأخرى، كالماء والعسل واللبن.. الخ، وهي منافسة تؤكدها الآيات القرآنية والحديث النبوي، إذ يتم التأكيد على عذوبة ومتعة وروعة خمر الآخرة، شأنها في ذلك شأن المشروبات الأخرى، في محاولة للامتناع عن شرب الخمر الدنيوية، والترغيب في الخمر الأخروية، فقد ذكر «الطبري» أن الشاربين يلتذون بشربها[٤١]، أما «ابن كثير» فيستفيض في بيان فضائل الخمر الأخروية، وهو بذلك يؤكد أخلاقية الجنة وضرورة الالتزام بها، فهي خمر جارية (لاحظ دلالة جارية، وتأثير ذلك في المتلقي وهو شارب الخمر أو مشتهيها!)، وهي بيضاء (وهذه خمر لافتة للنظر، مرغوب فيها) أي لونها مشرق حس بهي لا كخمر الدنيا في منظرها البشع الرديء من حمرة أو سواد أو اصفرار أو كدورة إلى غير ذلك مما ينفر الطبع السليم (إنه يظهر هنا معاينته للخمر، أهي عن تجربة ياترى، أم بالسماع؟)، يورد قولاً لـ «ابن عباس»: في الخمر أربع خصال: السكر والصداع والقيء والبول، فذكر الله خمر الجنة فنزّهها عن هذه الخصال، الخ[٤٢].

أما النخيل فيتكرر ذكره في آيات متفرقة في القرآن، في السور الطوال والقصار، وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على عظيم دوره في الحياة الاجتماعية عند العرب، بل على دوره الكبير في

التاريخ، في المنطقة. فالنخيل يستفاد منه، من ثمره، ومن منظره، ومن خشبه، ولعل التركيز على التمر أيضاً، وما يخص الفوائد الجمة له، هو الذي يوضح خلفية ورود النخيل في آيات قرآنية كثيرة[٤٣]، حيث كان يشكل طعاماً متكاملاً لدى العرب في الجاهلية وفي الإسلام بالمقابل، ولهذا شدد على أهميته، وعلى مكانته كذلك قيمياً! وبوسعنا إضاءة الخلفية التي تُعتبر ترجمان واقع النخلة، أو التمر في حياة العرب قبل وبعد ظهور الإسلام، ولدى شعوب أخرى. فـ «القزويني» يورد معلومات قيمة حول هذه الشجرة وعن التمر بالمقابل، منها قوله عن أنها (شجرة مباركة لا توجد إلاّ ببلاد الإسلام، قال(ص): «أكرموا عماتكم النخل» وإنما سماها عماتنا لأنها خلقت من فضلة طينة آدم(ع)[٤٤] وأنها تشبه الإنسان من حيث استقامة قدها وطولها، وامتياز ذكرها عن أنثاها واختصاصها باللقاح ولو قطع رأسها هلكت ولطلعها رائحة المني) وكذلك: (إذا قاربت بين ذكران النخيل وإناثها فإنها يكثر حملها لأنها تستأنس بالمجاورة وإذا قطع ألفها من الذكران فلا تحمل شيئاً لفراقها وإذا غرست الذكران وسط الإناث فهبت الريح فخالطت الإناث رائحة طلع الذكران حملت من تلك الرائحة كل أنثى حوله)، وكذلك (إذا مضغ (التمر) بعد أكل الثوم يقطع رائحته). وجاء في الحديث النبوي (العجوة من الجنة وهي شفاء من السم)، وقبل إن الرطب من التمر (يلين الطبع ويزيد في المني ومع الخيار والخس أنفع)[٤٥]. وللعنب بدوره مكانة لافتة للنظر في القرآن، إنه من الأطعمة المعتمدة في الجنة، وهو يتكرر أحياناً، ويذكر بصيغة المفرد، وأحياناً أخرى بصيغة الجمع، كما في الآية (٩١) من سورة (الإسراء): ﴿أو تكون لك جنة من نخيل وعنب﴾، ومثلها في الآية (٢٨) من سورة (عبس)، وفي صيغة الجمع، في الآية (٢٦٦) من

سورة (البقرة)، والآية (٤) من سورة (الرعد)، والآية (٣٢) من سورة (النبأ)... الخ.

وهذا يبرز أهميته ومكانته كقيمة غذائية واجتماعية كذلك، إضافة إلى استخداماته الطبية، وكثرة استعمالاته.

فـ «القزويني» يعتبر الكرم أكثر الأشجار وجوداً ونفعاً، ويذكر أن من عجائبها أنك إذا أخذت وديها الذي فيه قوة الثمرة وغرستها يأتي في السنة الأولى بالعناقيد الكبار. ودمعة الكرم، كما ذكر «ابن سينا» جيدة للجرب والقوباء وورقها يمضغ يقوي اللثة المسترخية ويدق ناعماً ويضمد به يسكن الصداع الحاد، ويزيد العنب في طرب ولذة الشارب عصيره وخمره. أما الزبيب، فقد ذكر في حديث نبوي (بسم الله نعم الطعام الزبيب يشد العصب ويذهب الوصب ويطفىء الغضب ويرضي الرب ويطيب النكهة ويذهب البلغم ويصفي اللون).. وقالت الأطباء: إنه يقوي المعدة ويحبس الطبع بالعجمة وبغير العجمة[٤٦]...

والذي يجدر ذكره هنا، هو أن غالبية مفسري القرآن، حين حاولوا تفسير الآية القرآنية المتعلقة بنهي (آدم وحواء) عن تناول الثمرة المحرمة، أو بعدم الاقتراب من الشجرة المحرمة اتفقوا على أن هذه الشجرة هي شجرة العنب أو الكرم أو الكرمة، وهي واحدة، أكثر من تركيزهم على غيرها من الأشجار الأخرى[٤٧]، ولكنهم لم يبينوا، كما هو واضح، ما الحكمة من وراء هذا التحريم، ولماذا ذكرت شجرة العنب كثيراً. والذي يتمعن في خلفية الحدث، ربما يدرك، وعلى أكثر من صعيد حكمة ورودها كثيراً، فهي شجرة قديمة بتاريخها، وتتميز بسرعة في النمو، وبأن لها فوائد كثيرة، كما ذكرنا، ولكن التركيز على العنب يفسره جانب السكر فيه.

أي أن حواء هي التي أعطته العنب، أو شجعته على تناوله، ولأنه استمتع بذلك، لذلك نسي من يكون وأين يكون. وهي صورة تجمع بين المرأة وقدرتها على إثارة الرجل، وجعله منتشياً بها، مخموراً بحضورها إلى جانبه، وتداخلها مع العنب متعة ولذة! والعنب يفصح عن تاريخه التليد، وعن استخداماته المتعددة، في مناطق مختلفة تتجاوز حدود الثقافة العربية.

فـ «سيرنج» يذكر معلومات قيمة عن العنب في هذا المجال، حيث يقول: (في العهد القديم،[٤٨] يرمز الكرم لشعب إسرائيل، فيؤكد المزمور ٩,٤٩: إسرائيل كرمة غرسها الرب ـ وفي الأدب اليهودي ـ المسيحي الأكثر حداثة يكتب هيرماس في أحد «الأمثال»: «غرس الرب الكرم يعني أنه خلق شعبه وخص به ابنه»، وسبق أن قال المسيح في إنجيل يوحنا: «أنا الكرمة الحقيقية وأبي الحارث... أنا الكرمة وأنتم الأغصان[٤٩]...» وفي الفن المصري، على برميل جنائزي لـ «خونصو» عرض في باريس سنة ١٩٧٦ رسم المتوفى أمام طاولة يوجد عليها «سلة ملأى بالعنب، كثمرة ذات العلاقة ببعث أوزيريس، وهي منضدة بخبز الحياة»... ويشاهد على نصب جنائزية رومانية أو غالية ممثلة لباخوس أو آلهة غالية أخرى، يشاهد شجرات عنب وتسجيلات جنائزية يوضح فيها المتوفى أحياناً كمية الخمر الواجب إراقتها. وهنالك فتحة كانت معينة لهذا الغرض... وللعنب علاقة قوية دينية بديانة ميترا الإيرانية.. الخ)[٥٠]. هكذا يتوضح لنا مدى الحضور التاريخي الذي يتميز به العنب في ثقافات متعددة، وهي تظهر متجاورة في غالبها ـ هنا ـ مما يسمح بالتثاقف، وبانتشار عادات أو تبنّيها، أو ممارسة سلوكات يشارك فيها أكثر من جماعة إثنية، وفي ضوء هذا التحديد، يبدو لنا ذلك التواصل القوي بين المتضمّنات الدينية التي يشغلها القرآن، وهي تفصح عن واقع

معاش، وما كان معاشاً في هذا الواقع وفي أمكنة أخرى. ويعني ذلك أن الفضائل الافتخارية التي يتسلح بها كثير من الفقهاء، في هذا المجال، ويرفعون رايتها، باعتبارها إسلامية حصرية تفصح في العمق عن عمل تاريخي، وعن الإغلاق على الإسلام نفسه، وكأن لا علاقة له بما كان ماضياً من ثقافات مختلفة، ويختلف عنها كلياً ثقافياً! وضمن هذا الإطار لا ننسى التين والزيتون، فهما مغذيان كثيراً، ولولا أهميتهما لما جاء ذلك القسم الإلهي بهما، ولما عنونت السورة القرآنية بالتين ﴿والتين والزيتون﴾ (الآية الأولى)، وهذا القسم لا يكون إلاّ لأن الكلمتين تنشغلان بمعنى قيمي عميق وعريق تاريخياً، إنه لمن المستحيل فهم أي علاقة ثقافية بواقعها، أو في كيفية تجليها دون ربطها بما سبقها من ثقافات، وبالقيم الرمزية التي تتضمنها، وخاصة إذا تعلق الوضع بما هو ديني، وفي نصوص تمثله عالية المستوى والقيمة المعنوية، كما هي حال نصوص القرآن، فالتحديد المباشر لمعنى ما، أو لمعانٍ محددة لسوره ولآياته، ثم اعتبار ذلك الحقيقة النهائية لتوقيف كل معنى آخر، رغم التأكيد على انشغاله بمعان تفيض باستمرار. إن هذه المعاني هي تلك التي تشغل الأذهان قبل كل شيء، ولها دلالاتها التاريخية، بطريقة رمزية بصورة خاصة.

فـ «الطبري» الذي يؤخذ برأيه كثيراً، وهو رأي متبلور داخل النص الديني ويستضاء به أساساً يسعى كثيراً لتقريب ما يسمى بحقيقة التين والزيتون من الأذهان، شأنهما في ذلك شأن حقائق أخرى، لا تبدو واضحة بذاتها، فيذكر أن التين هو الذي يؤكل، وأن الزيتون هو الذي يعصر، في أكثر من مكان، ثم يذكر بعد لأي، أن التين والزيتون مكانان (التين مسجد دمشق والزيتون بيت المقدس)...

ولكنه يرى أن الصواب من القول، وهنا يعطينا رأيه (في ذلك عندنا قول من قال التين هو التين الذي يؤكل والزيتون هو الزيتون الذي يعصر منه الزيت لأن ذلك هو المعروف عند العرب ولا يعرف جبل يسمى تيناً ولا جبل يقال له زيتون إلاّ أن يقول قائل أقسم ربنا جل ثناؤه بالتين والزيتون والمراد من الكلام القسم بمنابت التين ومنابت الزيتون فيكون ذلك مذهباً وإن لم يكن على صحة ذلك أنه كذلك دلالة في ظاهر التنزيل ولا من قول من لا يجوز خلافه لأن دمشق بها منابت التين، وبيت المقدس منابت الزيتون)[٥١].

ويظهر «ابن كثير» كثير الاختصار جداً[٥٢]، في الوقوف عند هذه الآية، ولا يتجاوز فيما ذكره ما ذكره «الطبري» بداية، وهذا يؤكد مدى التزام «ابن كثير بنصيّة القرآن، أي ترك ما هو قابل لأكثر من معنى، وخاصة إذا بدا متشابهاً، فالتفسير عنده داعم للنص، وليس مستنطقاً إياه في الغالب! ويظهر «ابن حسين القمي النيسابوري» أكثر اجتهاداً تفسيرياً، حيث قدم لنا جملة حقائق تتعلق بالتين والزيتون:

١ ـ فهما من بين سائر المخلوقات الشريفة التي أقسم بها الله، ولهذا يتساءل عن دلالة هذا القسم.

٢ ـ ثم يؤكد على ذلك من خلال قول «ابن عباس»، وكيف أن للتين فوائد كثيرة، إنه دواء (لأنه طعام لطيف سريع الهضم ملين الطبع ويخرج بطريق الرشح ويقلل البلغم ويطهر الكليتين والطحال).

٣ ـ ويزيد في ذلك تأكيداً على أهمية التين بذكر حديث نبوي حين أهدي إليه طبق منه، حيث أكل منه الرسول (وقال لأصحابه كلوا فلو قلت إن فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذه

لأن فاكهة الجنة بلا عجمة فكلوه فإنه يقطع البواسير وينفع من النقرس...). وقيل هو أمان من الفالج، ومن خواصه، أن ظاهره كباطنه ما له قشر ولا نواة له.. وثمرة التين في أهميتها تختلف عن غيرها من حيث القيمة الغذائية. ورمزياً إن شجرة التين (تظهر المعنى قبل الدعوى تأتي بالثمرة ثم بالنور خلاف المشمش واللوز ونحوهما...).

٤ ـ والتين في المنام علامة خير وسعة لصاحبه.

٥ ـ ويروى أن آدم(ع) تستر بورقها حين نزع ثيابه.

٦ ـ وأخيراً يربط التين والزيتون بأسماء أمكنة، بذكره لأقوال متعددة في هذا المجال[٥٣].

يتضح مما تقدم كيف أن التين هو شجرة متعددة الفوائد، وأن ثمرة التين كذلك هي متعددة في فوائدها. وحسبما يذكر «القزويني»، يصلح التين لمعالجة الأمراض الجلدية، وأوجاع باطنية، وآلام سنية، وفي معالجة آثار عضات (عضة الكلب)، ولدغة العقرب[٥٤].. الخ. وهذا يبرز لنا كيف يتبلور النص الديني في كثافة معانيه، حول ما يشغل الناس، إنه لا يخاطبهم فقط، وإنما يحاول تذكيرهم بأمور متداولة فيما بينهم: عملية ونظرية، ويُبنى الخطاب على ما هو متداول، بقصد التغيير فيهم، وتحقيق هدف مرغوب فيه، ولذلك يكون التين: الفاكهة الجنتية، فاكهة لها تاريخها الغني بإيجابيات عديدة، ولولا ذلك لما ذكرت هكذا في القرآن...

ولو أننا توقفنا عند الزيتون، لتلمسنا اشتراكهما في فوائد متماثلة متساوية، وخاصة من الناحية الغذائية والطبية، ولذلك جاء التركيز عليهما معاً، سوى أن للزيتون مزايا أكثر دينية وصحية، إنه شجرة مباركة كثيرة النفع، كما يقول «القزويني»، لذلك أقسم بها الله،

وكان دواء لمرض أصيب به آدم (وهذا يذكرنا بالتين، فهو الذي ستر سوأته، وكان أول طعام أكله على الأرض: التين)[٥٥]، ويمكن استخدامه لمعالجة أدواء مختلفة جسمية (لسعة العقرب مثلاً)، وهذا يذكرنا بالتين كذلك، ولمعالجة آلام سيئة (التين كان هكذا كذلك)، ومرض البواسير (كذلك كان التين)، ومعالجة أمراض جلدية (إزالة الثآليل)، وزيادة الصحة، ويذهب البلغم... الخ، وهذه مزايا التين كذلك[٥٦].. الخ. ولكن للزيتون مزايا مقدسة، تتعلق بأهميته التاريخية والعملية. فـ (شجرة الزيتون: رمز أثينا ـ منيرفا، التي عملت على توليد شجرة الزيتون والتي أسبغت حمايتها على شجرة الرخاء والسلام، والشجرة المقدسة لأكربول أثينا ـ وكان ما يتلقاه الظافرون في الألعاب الأولمبية تاجاً من الزيتون، والحمامة التي أطلقها نوح جلبت إلى الفلك غصن زيتون، كشاهد على عودة السلام بعد الطوفان... الخ)[٥٧].

تبدو لنا العلاقة بين ما جاء به القرآن من أسماء أطعمة، أو فواكه، أو أسماء مأكولات... الخ، وأرضيتها الاجتماعية، ومن ثم وظيفتها الرمزية، أكثر مما يمكن تصوره، وخاصة عندما يكتفى بما جاء به المفسرون للقرآن، فهؤلاء كانوا يتحركون في إطار ثقافة عربية ـ إسلامية، أو دينية معتقدية، لم يستطيعوا تجاوز حدودها، مهما برزت براعتهم في ذلك، كانوا مخلصين لحركية هذه الثقافة، للدين الذي راموا تأصيله في التاريخ، وفي عمق الذاكرة الجماعية ثقافة وعقيدة وحيدتيْ تاريخهما، ولا نظير لهما قيمة! ذلكم هو المناخ العقيدوي الذي كان يغذي ذاكرة عريضة، وبصرامة دينية ودنيوية، وهذا يتطلب منا مراعاة هذا البعد الثقافي، وفي الوقت نفسه، يستوجب منا، حتى نكون مخلصين للتاريخ في عمومه، ولذواتنا الإنسانية، ألا نحصر حقيقة المعنى (أي معنى كان) يُحتكر

من قبل ثقافة معينة، أو معتقد معين، داخل نسيج هذا المعتقد، وتلك الثقافة، بل ننقّب في اللامصرَّح به، ونفصح عن المخبوء، لا بوصفه هتكاً للمعنى المذكور، بل باعتباره تاريخاً له، وتمييزاً للتاريخي والنفسي بداخله...

ولو أننا توقفنا عند مفهوم ذوقي، من بين الملذات الذوقية التي نسعى إلى لملمة شتاتها: رموزاً ودلالات ومعاني شتى، وهو (اللحم) وكيف كانت مكانته في القرآن، وهو طعام جنّتي ذو قيمة عالية، لتلمسنا حقائق كثيرة عبره: تاريخية ومعتقدية ودلالية! فقد ذكرنا أمثلة سابقة عن اللحم، وكيف يشتهى، وكيف يتم تناوله، كغذاء رئيسي. لأنه امتداد لما كان عليه قيمة في المنطقة العربية! يعتبر اللحم غذاء متكاملاً، بل هو يعتبر داخلاً في طقوس تضحوية (التضحية القربانية)، واللحم له كل هذه الأهمية، لأنه المادة الأكثر وفرة في منطقة تسمح بذلك، وخاصة لحوم النعاج والإبل، فالعرب البدو يعتبرون الغنم ثروتهم الأساسية، وكان اللحم المادة الأكثر أهمية، والأسهل حصولاً، فلقد كان تأمينه سهلاً، حيث كان بوسع العربي (البدوي) ذبح نعجة مثلاً، ساعة يشاء، فهو صاحب غنم، ولهذا تم التشديد على اللحم، وكيف يؤكل، وأي حيوان يؤكل لحمه، وبأي طريقة كذلك! والمغانم كلمة لها علاقة مباشرة بالغنم. فالآية الثالثة من سورة (المائدة) تنص على ذلك ﴿حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاّ ما ذكّيتم وما ذبح على النُّصب﴾.

نلاحظ أن هذه الآيات تعتمد على ما جاء في (سفر اللاويين) في العهد القديم، بخصوص الميتة والدم ولحم الخنزير بصورة خاصة.

ولكن التعامل هنا، مع اللحم، روعي فيه الدين الجديد، في إجراءاته الطقسية[٥٨]، أما الممارسة (الموقف) فلم تتغير، وهذا يوضح لنا ذلك التلاقي بين ثقافات المنطقة، بل وبين الأديان فيها، وخاصة بالنسبة لديانتين اليهودية والإسلامية.

«الطبري» مثلاً، يكتفي بتفسير الآية، دون الوقوف عند دلالة كل اسم، بخلاف «ابن حسين القمي النيسابوري» الذي يتوقف عند مضار الميتة، والدم والخنزير، وغير ذلك من المحرم ذبحه بطريقة مخالفة لما أمر به النص الديني، ويرى كذلك مثلاً أن الغنم تختلف عن سواها (وأما فإنها في غاية السلامة وكأنها عن جميع الأخلاق فلا تتغير من أكلها أحوال الإنسان)[٥٩]. ولكن ثمة أموراً أخرى ذات بعد معتقدي قديم في جذوره، وطقوسي في سلوكه، وصحّي بيئي في تجلياته، ولهذا فإن الاعتماد على اللحم الذي يشتهى كثيراً في الجنة (اللحم المحلل)، هو استمرار لما كان عليه الوضع في الدنيا، وفي حياة العرب قبل سواهم!

من المعلوم أن اللحم له علاقة مباشرة بالروح ـ فاللحم يتضمن روحاً في جسد ـ وتبدو النظرة إلى الجسد قديمة جداً، حيث يتم الفصل بين ما هو مادي (اللحم الخالص) وما هو روحي، يظهر الدم في علاقة مباشرة معه، فالجسد الذي يحافظ على قوته، يعني غناه بالدم.. وفي ضوء ذلك فإن تخليص الجسم من الدم، هو بمثابة طرد الروح، وكل أثر يتصل بها، ولهذا يتم ذبح الحيوان لإفراغه من الدم كلياً. والدم الذي يصبح خارجاً يظهر ذا قيمة شعائرية طقوسية. إنه يرتبط بالتضحية، ربما هو قرباني[٦٠]. الدم للإله، واللحم للإنسان، لأنه يتضمن الخاصية الروحية، والروح قوة لامنظورة، أما اللحم فيُستهلك، والإنسان هو ذاته مستهلك فانٍ، ولذلك يغدو خطراً في

رمزيته ـ وكل ما هو خطر يبعث الخوف في النفس ـ إنه تحديداً نجس، وهو ليس نجساً إلاّ لأنه مقدس، والمقدس هو الذي لا ينبغي مسه، والمسلم عندما ينزف جسمه، أو تصيب جسمه قطرة دم من مكان ما، عليه أن يتطهر، أن يتوضأ تحديداً، وخاصة عندما يذبح حيواناً ما، إنه بذلك يبتعد عما هو مقدس، ويؤكد سلوكه اللحمي، فنائيته تماماً!

ومن ناحية أخرى، فإن تثمين اللحم، هو وفرته، ورمزيته اجتماعياً. إذ ماذا يمكن أن يضاف إلى مثل هذا القول، وهو أن العرب قبل الإسلام وبعده، لم يجدوا سوى في اللحم، ما يجعلهم أحياء ونشطاء، وكان اللحم لغة رمزية، خطاباً له دلالة اعتبارية! عدا عن كون هذا اللحم كان يدخل في إطار العلاقات التجارية (للبيع والشراء)، والعلاقات الاجتماعية، في المصاهرة (في المهر)، فالإبل والغنم يؤكل لحمها، وهي كانت تشكل قيمة نقدية، رأسمالاً يحتفظ بقيمته الاجتماعية أو الرمزية، فهي كانت سمينة مرغوباً فيها، وهذه الرغبة لم تأت من فراغ، إنما ارتبطت بالقيمة الغذائية فيها، أو بالقيمة التي يمكن تحويلها (بيعها وشراء ما يقابلها)!

إن الآيات القرآنية التي يذكر فيها اللحم، تدفعنا إلى التساؤل حول حقيقة هذا اللحم، وأي لحم يكون في الجنة، فهناك، إضافة لما ذكرنا:

﴿وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون﴾[٦١].

﴿وفاكهة مما يتخيرون. ولحم طير مما يشتهون﴾[٦٢].

الآية الثانية مفهومة، ولكنها بدورها تجعلنا نسأل: أي الطيور يؤكل لحمها؟ إن هذا السؤال يعيدنا إلى الآية السالفة الذكر، من سورة المائدة، بخصوص ما يجب أن يؤكل من اللحم. أما الآية الأولى

هنا، فهي بدورها، لا تدفعنا إلى طرح سؤال مشابه، إنما إلى طرح سؤال، يكون مستنطقاً للآية ذاتها، وهو: إذا كان اللحم الذي يؤكل هو ما يشتهى، فهل يشمل كل ما يشتهيه الجنتي؟ فلقد رأينا سابقاً، وكما سنرى لاحقاً، أن المرء يحقق كل رغباته في الجنة إذا دخلها، ما دام التزم بما أمره الله به في الدنيا، والرغبة في اللحم المحرّم، هي إحدى هذه الرغبات، وهي استمرار لرغبات أخرى، كانت ممنوعة، كما في شرب الخمر، فإذا كانت الخمر غير مسكرة في الجنة، إنما هي لذيذة، فهل اللحوم التي يشتهيها، تكون كذلك، ولكنها تكون مختلفة في طعمها؟ أي تلك المحرمة في الدنيا!!؟

ليس هناك جواب فقهي حول ذلك، والمفسرون أنفسهم لا يتطرقون إلى هذه المسألة، إنما يتحدثون عن الرغبات المحققة فقط! فهناك إذاً اعتبارات واقعية تكون مباشرة، أو تكون غير مباشرة، لها خلفية تاريخية وأخلاقية تحدد التعامل مع اللحم كمادة للأكل[٦٣]. فالحيوانات التي حلل تناول لحمها في القرآن، هي تلك التي توفرت في المنطقة، حيوانات متعددة الفوائد، وفي فترة تاريخية معينة، حيث يمكننا وضع جدول تقييمي لهذه الحيوانات، من حيث الأهمية في هذا المجال، والفرز فيما بينها:

- فهناك الغنم، وقيمتها كبيرة، فهي ذات فوائد جمة. فإضافة إلى اعتبارها ذات قيمة غذائية (لحمية)، يستفاد من صوفها، وحليبها، وجلودها، وهذا ما كان يهم العربي (ساكن البادية بصورة خاصة)، وحتى الحضر لأنهم كانوا على اتصال دائم بالبادية.

- وهناك الإبل، ولها قيمة غذائية بدورها، ولكنها تفيد في مجالات أخرى (للركوب، ولحمل الأمتعة، وللحرب وكمهر

يُعتمد عليه (النوق البيض خاصة))، ولحمها محرم أكله في (العهد القديم): (كل ما شق ظلفاً وقَسَمه ظلفين ويجتر من البهائم فإياه تأكلون، إلاّ هذه فلا تأكلوها مما يجترّ ومما يشق الظلف. الجمل، لأنه يجتر لكنه لا يشق ظلفاً)(٦٤).

- وهناك الخيل التي حرم أكل لحمها.

ومن الجلي في الأمر، أننا لو دققنا في هذه الحيوانات، من زاوية اعتبارية أو قيمية، لرأينا أن الجمل هو حيوان حلّل أكل لحمه، ولكنه كان يستخدم في علاقات أخرى، ولذلك كان الاعتماد عليه في هذا الإطار قليلاً، ما دامت الغنم موجودة. وليس تحريم لحم الجمل في التوراة إلاّ لحاجة عملية ـ كما نعتقد ـ فيما أن هناك حاجة إليه (عملية: في الحرب، والركوب، وحمل الأمتعة)، إذاً لا بد من قرار مرهوب الجانب، يحرم ذبحه وتناول لحمه، فكان القرار المذكور في (سفر اللاويين)، وهكذا جرى التعامل مع الخيل عند العرب، فالخيل للحرب، والعرب كانوا في حروب مستمرة (فيما بينهم) ومع الخصوم من الخارج، فلا بد من وسيلة مساعدة، وهذه الوسيلة لا بد من قوة ردعية لصيانتها وعدم العبث بها، فكان تحريم أكل لحمها. إن الإطار العملي ربما يقربنا من فهم حقائق عديدة هنا(٦٥)!

وفي ضوء ذلك، يكون الدم محرماً أكله أو شربه، لأنه يتضمن المقدس، يخص الروح تماماً. ووفق هذا التصور فهم ما يجري بين الناس في علاقاتهم الاجتماعية، عندما يقتل أحدهم شخصاً ما، فيكون هناك دفع (حق دمه)، وماذا يعني قول أحدهم بأنه سيروي تراب وطنه بدمه ـ والمقصود بروحه ـ وماذا يعني قول أحدهم (تبرّع فلان بدمه) أي بما يخص روحه تماماً!

وعلى هذا الأساس يمكننا فهم ذلك التحريم الذي طاول تلك

الحيوانات، كالمنخنقة، فهي التي يدخل رأسها بين شعبتين فتختنق فتموت، أو تموت في خناقها، والموقوذة، تلك التي تضرب بالخشب حتى تموت، كما كان أهل الجاهلية يفعلون، والمتردية تلك التي تهوي من مكان عال، فتموت، والنطيحة، تلك التي تنطحها أخرى فتموت بغير تذكية، وما أكل السبع، حيث كان أهل الجاهلية يأكلون ما أكله السبع إذا بقي منه، إلاّ ما ذكيتم، أي إلاّ ما طهرتموه.. كما يذكر «الطبري»!

ومن الواضح تماماً أن التحريم المذكور، يخص الدم قبل كل شيء. ففي الحالات كلها، يبقى الدم داخل جوف الحيوان، أي الروح، فثمة تصور طقسي، أو معتقدي قديم، مفسَّر هكذا، إن الذي يأكل لحم بهيمة هكذا، فكأنما يأكل الإله نفسه ـ فالروح إلهياً، وهذا تجاوز لحدود البشر، وتعدٍّ على حقوقه ـ ولهذا وجب التحريم. أما تحريم أكل لحم حيوان قتله سبع ما وبقي منه، فيعني ذلك أن هذا الحيوان (القاتل) قد شوه (الفريسة)، وكانت طريقته غير مشروعة، أما ما يأتي عن طريق الصيد، فيرتبط بالنية المسبقة، بالتزكية المسبقة، ولعل عبارة (إلاّ ما ذكيتم) تفصح عن هذه العلاقة القوية في ماورائيتها!

ولكن ما علة تحريم الخنزير؟ ولماذا هذا التشديد في ذلك؟ ﴿أو لحم الخنزير فإنه رجس﴾[٦٦]!

إن ما يمكن قوله بداية، هو أن هناك تفسيراً فتعتقده غائياً، يوضح لنا حقيقة الوضع، لم يتطرّق إليه بصورة كافية! فالمعلومات الغنية التي يقدمها لنا «الجاحظ» لا تفي بالغرض، وهي تتحدث عن رجسه، وعن سوء طباعه، ودنسه، وشراسته، وقذارته، وكيف جاء تحريمه، وهي معلومات، يمكن استنطاقها لمعرفة ما وراء المعنى[٦٧]، رغم أنه

يفيدنا في تعريفنا بجوانب مختلفة عنه، حيث يعلمنا أن الخنزير كان يؤكل أشد الأكل (إذ كان هناك عالم من الناس) وكثير من الأشراف والوضعاء، والملوك والسوقة، يأكلونه أشد الأكل، ويرغبون في لحمه أشد الرغبة)[٦٨]، وبدوره فإن «الدميري» يبرز خاصة ما هو سلبي فيه من رجس ودنس وقذارة، ويقدم لنا صورة واضحة عن الفوائد الجمة فيه، من خلال خواصه[٦٩]، وكذلك «القزويني» ولكن أكثر اختصاراً[٧٠].

وهكذا الحال مع «سيربخ» سوى أنه يعلمنا كيف كان الخنزير هو الأضحية القربانية المميزة لديمتر، عند الأغريق، وأنه في بلاد ما بين النهرين القديمة كان يضحى به من أجل التكفير عن ذنوب المريض... الخ[٧١].

يجب ألا نستهين بالمعنى القارّ في الألفاظ، ألا نتوقف عند حدود المعنى الظاهري لجملة ما ـ ثمة معانٍ تتخلل المعنى الظاهري أحياناً ـ ثمة تداخل بين الخنزير ورمزيته، فالخنزير يرتبط بالقذارة، بالدناسة، بالرجس، ولكنه مخيف كذلك، إنه حيوان ذو قدرة. القرآن غني برمزيته في هذا الإطار. فقد جاء في الآية (٦٠) من سورة (المائدة) ما يلي: ﴿من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت﴾، وهي تفصح عن حادث وقع، تمّ إخراجه بطريقة رمزية أخلاقية، كما يذكر «الطبري»[٧٢]، قال: مُسخوا (خنازير)، كان القصد من ذلك نصرة محب الله، والمؤمن به، وإخراج الآخرين من دائرة الإنساني، وجعلهم في دائرة البهيمي، وهكذا هو وضع كل حدث يفسّر دينياً، أي أن كل حدث عظيم، يفسّر تفسيراً أسطورياً (فوق طبيعي) بتدخل إلهي، فالخنازير ترمز هنا إلى الشر، والدناءة، وهي صورة نقيضة لكل ما هو طهراني، ولكنها في الوقت نفسه تشكل مسرحاً للانفعالات العنيفة، وفضاء لإفراغ

النفس من مكبوتاتها، وإبعاد الخطر بطريقة فوق واقعية، إلهية الطابع[٧٣]، لكن ما يجدر ذكره، هو أن الخنزير يملك قوى مدمرة، مرهوبة الجانب، فالخنزير البري الذي صرع أدونيس قديماً في جبل لبنان، لازال في الذاكرة، ولهذا فقد (كان رمزاً من رموز الإلهة عشتارت، وليس قيامه بقتل أدونيس، إلاّ إشارة إلى قيام عشتارت بإرسال حبيبها إلى العالم الأسفل..)[٧٤]. إن هذه العلاقة تضيء حقيقة تحريم الخنزير، في الوقت الذي نعرف أنه كان يؤكل من قبل جماعات متفاوتة في درجاتها الاجتماعية، وكان صيده رياضة حتى في صدر الإسلام، فالوضع يفسر باختلاف المناطق، والثقافات، كما هو حال الجمل، المحرم عند اليهود في التوراة، والمحلل والمحرم عند العرب، محلل عند البعض، ومحرم عند البعض الآخر، بدعوى دخول الشياطين والجن الشرير فيه، وهذا يؤكد لدى البعض وجود طوطمية حيوانية لدى العرب القدماء[٧٥].. لكن الذي يلفت النظر فيما تقدم، هو أن هناك تواريخ تستمر في الذاكرة الجماعية، بصورة جزئية، حيث تتعرض هذه الذاكرة لاختلالات وظيفية، وظهور طقوس وثقافات تزاحم الأولى، ولكن دون محو الجذور، فيكون التعامل معها مختلفاً باختلاف المناطق، وهذا يعني أن تحريم تناول لحم حيوان معين كالذي ذكرنا، يفسره امتلاكه لقوى، يُتعامل معها بطريقتين: إما تناول لحمه، ويعتبر هنا مقدساً، فيُتبرّك به، أو تحريمه حفاظاً على وظيفة طقسية، لها علاقة بالقوة الإخصابية والجسدية، والخنزير يمتلك مثل هاتين الخاصتين. ولعل في اختفاء سمات خارقة (رجسية) محاولة تجنب الاقتراب من الحيوان المذكور، وهو بذلك يكون النقيض المباشر لما هو إلهي في هذا المجال، فالمقدس الرباني يُعرَف بنقيضه ـ بما هو شيطاني مخيف بدوره ـ ووجود البديل يلعب دوراً كبيراً في تغيير مواقع

القيم، أو تعديلها، أو تبديلها بقيم أخرى. فالغنم اعتبرت قيمة معتمدة لحمياً، نظراً لتوفر خصائص أو مزايا أكثر فيها، في بيئة تفرض شروطها، بينما الخنزير يختلف عن ذلك. والإبل في اختلاف وجهات النظر تجاهها، بدورها تجعلنا نفكر في اتجاهين، وهما البعد العملي في العلاقة مع الجمل (أهميته كحيوان ركوب) والبعد الطقسي، من خلال قدراته الخارقة، وشكله المختلف، وهذا يذكرنا بالتصورات الأسطورية (فوق الطبيعية) عنه (مثال: ناقة صالح في رمزيتها الدينية). ثمة مرونة إذاً من ناحية في التعامل مع اللحم، وحذر معاقب من ناحية أخرى، حسب مقتضيات واقع الحال، ولهذا اختلف موقف الكتّاب من تلك النصوص التوراتية حول المباح والمحظور من اللحوم[٧٦]، وموقف الكتاب الحائر إزاء ما تتضمنه آيات قرآنية، من أحكام غير واضحة بذاتها، دفعت الفقهاء إلى الاجتهاد والخلاف فيما بينهم، لغياب التفاصيل المطلوبة في مسائل دقيقة من هذا النوع[٧٧]. أهي ثغرات لا يمكن ملؤها في الشروح المقدمة، أمْ أن النصوص (الآيات) هي التي يصعب فهمها في هذا المجال؟

لا بد أن الوضع يتجاوز مثل هذه الأسئلة. فالمسألة ليست مسألة ثغرات، بقدر ما هي مسألة نص من طبعه أن يكون هكذا، خاصة وأنه نص ديني، وضعت عنه كتب، مختلفة في نزوعاتها المعتقدية. لقد صار النص الديني مرآة حركية لكل الوجوه، هنا.

هكذا يمكننا اعتبار الإسلام، على صعيد (اللحم) بصورة خاصة تطويراً لمفاهيم سابقة، وتعديلاً وتغييراً في آن، بقصد إخضاع (آداب المائدة) لمقتضيات الدعوة الجديدة، وتوسيع الفضاء الاجتهادي. ولم يزل هنا الإطار البداواتي، رغم النداء الداخلي الحضري للإسلام، فكل ما احتضنته البادية (من إبل وغنم وخيل)

هي في الجنة، فلا نجد هنا قطعاً ولا قطيعة مع الماضي، كما يظن، ثمة تفصيلات وتشذيبات، وتفاوتات في الأمور التشريعية، وقد حافظ كل حيوان يؤكل لحمه على قيمة خاصة به، فكأننا أمام وحدات رمزية في حكاية، كل وحدة لها علامتها الفارقة، ولكنها ـ جميعها ـ داخل مجال تكويني واسع يضمها معاً، هو (اللحم المباح أكله)! وهذا اللحم نفسه يشكل وحدة غذائية، في تنوع أسمائه داخل وحدة أوسع غذائية، هي (الطعام)!

من هنا يمكن القول، إنه من المؤكد أن الملذات الذوقية تتطلب إرتقاء إلى مستوى المقدس، فالمقدس فضاء إلهي خاص، ولقد رأى «الياد» أن (كل مكان مقدس ينطوي على تجل مقدس، عن تفجر للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني فيجعله مختلفاً عنه نوعياً)[٧٨]، وتجلي القدسي يفصح عن وضعية القدسي، عن دلالته الرمزية، ففي إطار ما هو إسلامي، تبرز الملذات الذوقية كما رأينا، في إطار نظام لا ينفصل فيه المقدس عن المدنس (كل كائن حي محتفظ في داخله، بهذه العلاقة، وإعلاء القيمة المعتقدية القدسية لكل من آدم وحواء، ليس ببعيد عن المدنس في أساف ونائلة، كما أن لثم الحجر الأسود، حجر الإله الخاص، ليس ببعيد عن رمي الجمار، فالشيطان يرجم بالحجر بالمقابل، ولكن مع فارق القيمة)، أما في الجنة فكل ما هو طهراني، مقدس، روحي يكون موجوداً فيها، فلا دخول لما هو مدنس، متّفق عليه إسلامياً، للجنة، ولعل اليهود كانوا مخلصين لتراث القدماء، حيث تبنوه ، وهو يفصل بين كل من المقدس والمدنس، حتى داخل الجسم (فكل الأشياء التي تصدر عن الجسم، بما فيها الدم والقيح الناجم عن جرح، هي مصادر للنجاسة)[٧٩].

وفي ضوء ذلك يمكننا التوصل مع الخاصية الكبرى لما هو ديني، ومن منظور تناصي في القرآن نفسه، وهو يبرز كل ما هو نقي وطاهر، ويستبعد العكر والقذر أو الدنس، ويعتبره حراماً، كما يقضي الفقه بذلك!

ولا يسعنا ـ من خلال ذلك ـ إلاّ أن نقرأ ما تنتجه المخيلة الإسلامية الجنتية، في ضوء التمييز بين المقدس والمدنس، بين مفهومي الحلال والحرام، بل وحتى التمييز بين الجسدي وهو مكوّن بالمادي، والروحي المجرد، رغم صعوبة التمييز بين الاثنين، لما هما فيه من تداخل عناصر مشتركة!

فإذا كان المدنس هو الوجه الآخر للمقدس، والدنيا هي الوجه الأول والهامشي للآخرة، ومحكومة بالمادي، فإن الآخرة (الجنة) تشترط على المؤمن الانسلاخ عن كل ما هو دنيوي، ولهذا كان تطهيره من المادي بداية، هذا التطهير الذي يعني ـ فعلاً ـ الإبقاء على الروحي (مادة الجنة) المقدسة، والقادرة وحدها على التفاعل مع مناخها. وإذا كان المادي مسكوناً محكوماً بالمدنس، وهو الذي يمنع صاحبه من استيعاب المقدس في ماورائيته ومطلقيته، كونه روحاً غير محكومة بزمان ومكان، فإن المقدس، ومن خلال الروح في شفافيتها، لا يقبل بالمرء المؤمن داخلاً في حرمه إلاّ بتجريده من كل إمكانات الدنيوي، ولهذا رأينا سابقاً فعل إحدى عيني الشجرة الفردوسية، التي طهرت بمائها الإنسان الجنتي من كل غل وحقد، وهي تفصح عن تعميد سماوي من جهة، وعن الإستسلام لفعل المؤثر المعنوي الرباني، وهو الإجراء الوحيد الذي يكفل للمؤمن في أن ينفتح على حقيقة القدسي، بل وأن يقترب من حقيقة الحضور الإلهي في الجنة.

بل ثمة طوطمية في هذا المجال، وداخل هذه العلاقة، وسلوك طقوسي، عندما يُلزم الجنتي بتجاوز ماديته، فالقدسي يستجيب لشبيهه، ولما هو داخل في فضاء مشروطيته، والجنة فضاء روحي (مؤسسة ربانية إن جاز التعبير)، لا يدخلها سوى المنفّذ لشروطها.

إن كل ما تتضمنه الجنة، وتشتمل عليه، نقي وطاهر وصاف، لا تشوبه شائبة، وهو ليس كذلك إلاّ لكي يدوم المقدس سيادة، أو تظل الجنة محافظة على نقائها، خالية من كل دنس وقذارة. إن الأرضيَّ بهذا المعنى يظل تابعاً للأرضي، النفحة الإلهية كما يعلمنا النص الديني، هي التي تحتفظ بأثرها، فلا وجود للترابي بالمعنى المتعارف عليه، فللسماوي ما يميزه كلياً عن الأرضي، وهذا يعني أن المادي هو المانع من الوصول إلى مرتبة القدسي، وتجلي المقدس في الكائنات!

تُرى ألهذا يحاول المدافعون عن المقدس، ويعبرون عنه، إظهار ما هو عجائبي حقائق لا تدحض؟ وأن أي دحض أو نقاش حوله، هو إخضاع اللامحدود القدسي لمنطق المحدود المادي والنسبي؟

إن «ابن قيم الجوزية» يتحدث في باب كامل عن طعام أهل الجنة وشرابهم ومصرفه، مستعيناً بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية وغيرها، حيث يظهر كيف أن أحدهم (ليعطى قوة مائة رجل في الأكل والشرب والجماع والشهوة)، أما الحاجة فتكون مختلفة، فكل ما يلوث الجسد من دم وقيح وبراز وبول لا وجود له، بل، وكما (قال رسول الله(ص): تكون حاجة أهل الجنة عبارة عن عرق يفيض من جلودهم مثل المسك، فإن البطن قد ضمر).

وبوسعنا المضي مع عشرات الأمثلة التي يذكرها «ابن قيم الجوزية» في مصدره المذكور(٨٠).

وهي أمثلة يختتم بها، كعادته، في نهاية كل باب، ما هو راغب في قوله، والوصول إليه، حيث يعتبرها دالة على كمال قدرة الله وعلمه ومشيئته وحكمته وملكه وعلى توحده بالربوبية والإلهية.

فإذا كان أهل الجنة ذوي أجسام معنوية، مطهّرة من كل ما هو مادي/ أرضي، فهذا يعني جعل هذه الأجسام مركبة، لتتكيف مع الجنة، ومع الرغبات التي تعتمل في النفس، فما يؤكل وما يشرب، هما بدورهما نتاج ما هو معنوي، ملذّتي أولاً وأخيراً!

إن انغماس المرء بالملذات الذوقية، شهادة على مدى رحابة العجائبي، وعلى غناه، فهو (أي العجائبي)، إذ ينفتح على ذاته، ويرينا ما هو كامن فيه، فلكي يثير فينا رغبة القدسي المغيّبة وراء المادي.

ففي كل منا أكثر من جاذبية مضادة، لما هو متعال، ولما من شأنه مشاهدة العجائبي الإلهي، كما يفصح عن ذلك المنطق الديني، وكذلك بنية المخيلة الإسلامية في تجليها القدسي الإلهي الوحيد الأوحد.

الملذات الذوقية بدورها، تشكل شهادة على الجسد، وعلى صاحبه، في مفهومها الفردوسي، لكي يتم التحرر من سيطرة الدنيوي، تلبية لنداء آخر لصالح الجسد نفسه، ولكنه هذه المرة فضاء شفاف للروح فقط!

الهوامش

(*) **القرآن الكريم**، سورة الواقعة، الآيات ١٧ ـ ٢٤.

(١) انظر تزفتين تودوروف: **مدخل إلى الأدب العجائبي**، ترجمة الصديق بو علام، مراجعة محمد برادة (دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤)، ص ٤٤.

(٢) لا يمكن نسيان أهمية الطعام في الثقافة العربية ـ الإسلامية، على الصعد كافة، إن حضوره بكثافة يفصح عن مكانته في تحديد قيم كثيرة، كما يتضح ذلك من خلال مراجعة «ابن قتيبة» في: **عيون الأخبار** (الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٣٠)، م ٢، كتاب الطعام، ص ١٩٧ ـ ٣٠١. و «ابن عبد ربه» في: **العقد الفريد**، المصدر نفسه، م ٣، ص ٣١١ ـ ٣٤٥، و «ابن سيده» في: **المخصّص** (المكتب التجاري، بيروت، د. ت)، م ٣، سفر ١١، ص ٥٧ ـ ٢٢٢، سفر ١٢ت، ص ٢ ـ ٦، و «النفراوي» في: **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، حققه ووضع هوامشه وعلق عليه: جمال جمعة (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٩٠)، ص ٧٥، وما بعد... الخ.

(٣) انظر كتابها **الطعام في الثقافة العربية** (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٩٤)، ص ١٣٥.

(٤) انظر حول ذلك في تفسيره المذكور، المجلد الحادي عشر، ج ٢٦، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥) **القرآن الكريم**، سورة الزخرف الآية ٥٧.

(٦) المصدر نفسه، سورة الطور، الآية ٢٢.

(٧) المصدر نفسه، سورة عبس، الآية ٣١.

(٨) المصدر نفسه، سورة الواقعة، الآية ٢١.

(٩) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ٤٦.

(١٠) المصدر نفسه، سورة محمد، الآية ١٥.

(١١) المصدر نفسه، سورة محمد، الآية ١٥.

(١٢) المصدر نفسه، سورة محمد، الآية ١٥.

(١٣) انظر في: المصدر نفسه، مج ١٢، ج ٣٠، ص ٣٨.

(١٤) ابن كثير، **في تفسيره** ج ٤، ص ٤٧٣.

(١٥) انظر «الباقلاني» في: **إعجاز القرآن**، بهامش (الاتقان في علوم القرآن) لـ «السيوطي» (المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣)، ص ٤٧ ـ ٧٥، ج ٢، ص ١٤٦ وما بعد.

(١٦) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٠٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٨) السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(١٩) انظر «سيغموند فرويد: **الطوطم والتابو**، المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢٠) انظر: **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١٠٩.
وانظر كذلك «الدميري» في المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤١، وكذلك ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢، وفي الجزء الثاني، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧، حيث يتحدث عن جوانب مختلفة عنه وفيه، مبرراً أهميته، وهو يمزج بين العجائبي والغرائبي والواقعي والديني فيه.

(٢١) انظر «الدميري» في المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١، وكذلك، ص ٣٤٢.

(٢٢) انظر «شوقي عبد الحكيم» في: **موسوعة الفلكلور والأساطير العربية**، المصدر نفسه، ص ٦٨٨.

(٢٣) انظر: **تفسير الطبري**، مج ١٢، ج ٢٩، ص ١٢٩، و«ابن كثير» ج ٤، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١، والمسعودي في: **أخبار الزمان**، (دار الأندلس، بيروت، د. ت)، ص ٢٥ ـ ٢٦، و«د. محمد عجينة» في المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٧... الخ.

(٢٤) انظر حول ذلك «د. جواد علي» في: **مفصله**، ج ٨، ص ٢٥٣.

(٢٥) ابن كثير: **في تفسيره**، ج ٤ ص ١٣٤.

(٢٦) يقول «أندريه ميكيل» في: **جغرافية دار الإسلام** ، ترجمة إبراهيم خوري (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٥)، ج ١، ق ١، ص ١٥٨: (لا تقتصر الحكمة الشرقية المأثورة على المنفعة، فهي قبل كل شيء مبدأ حكم)، هذا القول ينطلق على موضوعة الجنة هنا كذلك. ثمة منفعة في التوجيه، ولكن ثمة قيمة سلطوية فاعلة تقنينية، تجعل من الآخرة نوعاً من المعالجة لقضايا دنيوية حاسمة!

(٢٧) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤، ص ١٣٤.

(٢٨) انظر: **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٩) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤ ص ٢٨٧.

(٣٠) الدميري: في المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٤.

(٣١) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤، ص ٢٨٧.

(٣٢) ابن كثير، في المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٣٣) **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١٠٦، و«ابن كثير» في: **تفسيره**، ج ٤، ص ١٧٦.

(٣٤) **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣٥) انظر **صحيح البخاري**، في المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٩، **والتاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**، للشيخ: منصور علي ناصيف، ط ٣ ((دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٣)، ج ٤، ص ٣٨٠.

(٣٦) انظر «ابن حزم الأندلسي» **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق د. إحسان عباس (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت)، ص ٢٥ - ٢٦.

(٣٧) انظر «محمد الجوّة» ضمن كتاب **الإنسان والمقدس**، (دار محمد، تونس، ١٩٩٤)، ص ٦.

(٣٨) انظر «الدميري» في المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٤ - ٣١٤.

(٣٩) انظر «نينا جميل» في: المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.

(٤٠) انظر في: المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤١) انظر **في تفسيره**، مج ١١، ج ٢٦، ص ٣١، والمجلد نفسه، ج ٢٧، ص ١٠١.

(٤٢) ابن كثير: **في تفسيره**، ج ٤، ص ٦ - ٧، وانظر كذلك ص ١٧٦، وانظر كذلك «هادي العلوي» في: **من قاموس التراث**، (دار الأهالي، دمشق، ١٩٨٨)، مادة (الخمر)، ص ١٠٥ - ١١٢.. الخ.

(٤٣) هناك آيات تظهر قيمتها الجمالية والغذائية، مثل الآية (١٤١) من سورة (الأنعام)، والآية (١٠) من سورة (ق) والآية (٦٧) من سورة (النحل)، وقيمتها المعتقدية، مثل الآية (٧١) من سورة (طه) والآية (٢٣) من سورة (مريم)، وأهميتها مع غيرها نظراً لضرورتها ومكانتها، مثل الآية (٣٢) من سورة (الكهف) والآية (١١) من سورة (الرحمن)، والآية (٣٤) من سورة (يس).. الخ.

(٤٤) يبدو أن معلومات «القزويني» قليلة ومحدودة حول النخل، أو أنه تعمد ذلك، ولكنه في كل حال، يتحمل تبعات ما يترتب على قوله، أو ما يعتقده معرفياً وثقافياً حول النخل، فالنخيل (أحد التماثيل المألوفة لشجرة الحياة في الشرق)، ولقد (كانت بنوع ما، شعاراً وطنياً عند الفينيقيين)، وكانت (رمز النصر العسكري) عند الرومان، وكان سعف النخل (رمز البعث)، وكذلك (في يوم الأحد للغصون، يمسك المسيحيون في أيديهم سعف النخل، كي يعيدوا التذكير بدخول المسيح الظافر إلى أورشليم)... الخ. أنظر «فيليب سيرنج»: **الرموز في الفن، الأديان، الحياة**، ترجمة عبد الهادي عباس (دار دمشق، دمشق، ١٩٩٢)، ص ٢٩٧ - ٢٩٨. أما د: شوقي عبد الحكيم، فيذكر أن النخيل يعتبر وثمره من أهم الأشجار المقدسة، داخل رقعة الفولكلور العربي بعامة، وبخاصة أكثر كياناته البدوية، فالنخيل كان عاملاً في اجتذاب الساميين الرعويين المعدمين من شبه الجزيرة العربية إلى أرض بابل. والفينيقيون وحدوا بين النخلة التي اعتبرها الساميون بعامة شجرة الحياة في جنة عدن، وبين آلهة الإخصاب الجنسي والتعشير عشتروت أو عشار، وكانت النخلة هي شجرة عشتروت المقدسة، كما أن من اسم ثمرها جاء اسم الإله «دامور» أو «تامور» أو

«تامير» أي التمر، وهناك علاقة كما يبدو ـ بن الاسم فينيق (الطائر الأسطوري) أبي الفينيقيين، وبين نباته أو شعاره أو طوطمه الذي هو النخلة، وكان المصريون يخرجون أحشاء الميت كلها، فينظفونها ويغسلونها بنبيذ التمر... الخ. أنظر كتابه: **موسوعة الفلكلور والأساطير العربية**، المصدر نفسه، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٧. وانظر كذلك «نينا جميل» في المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤ لقد حافظ القرآن إذاً على كثير من التصورات القديمة في هذا المجال، وركز عليها. هكذا ينطق الجديد بلغة القديم في هذا الإطار.

(٤٥) انظر «القزويني» في: **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات** ضمن كتاب **الدميري** المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠.

(٤٦) القزويني، في المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٤٧) انظر «الطبري» مثلاً في: **تفسيره المذكور**، مج ١، ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٤٨) نبوءة أشعياه، ١ ـ ٧.

(٤٩) ١٥، ١ ـ ٧.

(٥٠) سيرنج، فيليب، في المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٧.

(٥١) الطبري: في **تفسيره السابق الذكر**، مج ١٢، ج ٣٠، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥٢) انظر في تفسيره المذكور، ج ٤، ص٥٢٦.

(٥٣) انظر في المصدر نفسه، على هامش تفسير «الطبري» المذكور، مج ١٢، ج ٣٠، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٥٤) انظر في المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٥٥) انظر «الثعلبي» في: **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣٤، وانظر «د. محمد عجينة»، في المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩.

(٥٦) انظر «القزويني»، في المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢. سيرنج فيليب: في المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٥٧) وحول أهمية زيت الزيتون ورمزيته الروحية يقول: كريكور ناريكاتسي»، وهو قديس مسيحي، وفي أمكنة مختلفة، من كتابه **المراثي**، ترجمة نزال خليلي (دار الفكر، حلب، سوريا، ١٩٩٤)، ومنها: وكما أن الزيت العادي غير المبارك يجلو الرؤية في العين المادية، كذلك فإن الزيت المبارك بمعرفتك العجيبة ينقي أرواحنا غير الطاهرة نقاء رائعاً باتحاد غير المرئي به، لأننا مثلما نؤمن بأن الاغتسال في حوض المعمودية المقدس المنير يغسل الروح ويطهرها، كذلك نؤمن بأن الدهن بالزيت يجعلنا نسبح في هذا النور، ونقبل أن تتقوى روحنا من دون تردد... الخ، ص ٦٩١ ـ ٦٩٢.

(٥٨) يرى «عبد الهادي عبد الرحمن» أن علة تحريم لحم الخنزير تكمن في أن البيئة القاسية

بمناخها لا تناسب الخنزير، إنما تناسب الإبل أو الماعز، وهي منطقة تعتمد على اللحوم الحيوانية، وليس على المنتجات النباتية لفقرها في هذا المجال، أنظر **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني** (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣)، ص ١٠٩، أما «الصادق النيهوم» فيرى أن الفقهاء المسلمين، هم الذين فسروا الشريعة الإسلامية تفسيراً توراتياً في سلوكهم اليومي، وخاصة في ذبح الحيوان، والموقف من الدم، أنظر **إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق** (منشورات رياض الريّس، لندن، بيروت، ١٩٩٤)، ص ١٤١ ـ ١٤٣. وما أثيره هنا يختلف عما ذهب إليه الاثنان، حيث أشير إلى تداخل الاجتماعي مع الثقافي، والمعتقدي في الإطار المذكور.

(٥٩) انظر **تفسير الطبري**، مج ٤، ج ٦، ص ٤٤ ـ ٤٨.

(٦٠) انظر في المصدر نفسه، مج ٤، ج ٦، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٦١) **القرآن الكريم**، سورة الطور، الآية ٢٢.

(٦٢) المصدر نفسه، سورة الواقعة، الآية ٢١.

(٦٣) الخنزير كان هكذا، كما يذكر «سيرنج» في المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٦٤) انظر سفر اللاويين، الإصحاح الحادي عشر.

(٦٥) لنفترض أن هناك قانوناً يسمح بتناول لحم الخيل، والخيل للحرب بصورة أساسية، فإن تنفيذ هذا القانون يؤدي إلى إفناء الخيل، فلا بد من قانون ردعي يمنع الاقتراب منها، لجعلها في مأمن من كل أذى، وهذا يعني أن إضفاء طابع قدسي، أو مقدس على حيوان قوي، يعتمد عليه، كالحصان مثلاً، هو من باب الحفاظ عليه، والعناية به، فتحريم لحم حيوان أحياناً، هو ظاهري في علته، بينما العلة الحقيقية، تكمن في خلفية القرار القاضي بالتحريم، ترى كيف يمكن النظر اليوم إلى لحم الحصان مثلاً، وقد حلت محله وسائل نقل وغيرها حديثة، هل لا زال الخير معقوداً في نواصي الخيل؟

(٦٦) **القرآن الكريم**، سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

(٦٧) الجاحظ: كتاب الحيوان، المصدر نفسه، مج ٤، ص ٣٦ ـ ٧٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٦٩) انظر في المصدر نفسه، ص ٣٨٥ ـ ٣٩٠.

(٧٠) انظر في المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٧١) انظر في المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٧٢) انظر «الطبري» في **تفسيره المذكور**، مج ٤، ج ٦، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ المسوخية حالة ثقافية تاريخية.

(٧٣) ثمة تحليل جميل ومثير، يربط بين الخنازير كقوة تستوعب الشر، وتجسد الدناسة،

والشياطين، وهذه تفصح عن تاريخ موجه، سابق على هذا الربط، عند: رينيه جيرار في **كبش الفداء**، المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٦٣.

(٧٤) سواح، فراس: **لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، (سومر للدراسات والنشر، قبرص، ١٩٨٥)، ص ٣٠١ ـ ٣٠٣.

(٧٥) انظر يوسف شلحد: **بني المقدس عند العرب: قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل (دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦)، ص ١٣٤ ـ ١٣٧، ومن جهة أخرى تتساءل: ما علاقة الإنسان بالقرد، حيث يُزعم أن الأخير أصل الأول؟ ولماذا الجمع بين القرد والخنزير، وتحريم لحمهما، أليست الطوطمية مفسرة لذلك؟ ثمة أبوة رمزية في العمق التاريخي للحدث!

(٧٦) انظر حول ذلك «ماري دوغلاس»: **الطهر والخطر**، ترجمة: عدنان حسن (دار المدى، دمشق، ١٩٩٥)، ص ٧٧ ـ ١٠٢، وخاصة ص ٩٧ وما بعد، وانظر كذلك كيف يفسره «رينيه جيرار» في: **العنف المقدس**، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٥٦، مثلاً بين ما هو محلل وبين ما هو محرم في إطار طقسي ومعتقدي، والدم الذي يسيل من اللحم، هو تعبير عن عنف، لسان حاله، ولذا يسعى إلى عدم لمسه، بالابتعاد عنه لاتقاء شره، قوته المهددة، فالدم الذي يسيل يرمز للعنف، ويفصح عن نهايته، وثمة حيوان مخصص لذلك، بين الحين والآخر واللحم الذي يؤكل هو الذي يخلّص من العنف، يجفف، هكذا يقتضي النظام، لكي يتواصل الإنسان مع قانون، هو نفسه واضعه، يتجاوزه لكي لا يخترق، في جعله مقدساً لأن الواقع يفرض نفسه.

(٧٧) انظر حول ذلك، ما يخص الطوطمية، في بني **المقدس**، المصدر نفسه، ص ١٣٠ـ ١٣٩. وانظر كذلك ما يخص الطوطمية: د. جواد علي، في: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٥٢١ وما بعد.

إن ذكر هذه المصادر والإشارات، هو بقصد الإطلاع والمقارنة، وليس التبني لما جاء فيها تماماً!

(٧٨) إلياد مرسيا: **المقدس والدنيوي**، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٩) انظر «ماري دوغلاس» في: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٨٠) انظر حول ذلك في المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٣٢. ولم نتحدث هنا عن الذوق بالمعنى التصوفي، فهو خارج موضوعنا بصورة عامة، ولكنه تصوفياً (في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره).

أنظر (د. علي زيعور): **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف** (دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦٨.

- ٧ -

الملذات البصرية

إن في الجنة شجرة يخرج من أعلاها حلل ومن أسفلها خيل بلق من ذهب مسرجة ملجمة، بلجم من درٍّ وياقوتٍ لا تروثُ ولا تبولُ لها أجنحة خطوتها مدُّ البصر يركبها أهل الجنة فتطير بهم حيث شاؤوا)(*)

«الدميري»: (حياة الحيوان الكبرى - ج ١ - ص ٣٩٥)

الملذات المقروءة:

تشكل الملذات البصرية عنصراً أساسياً في الجنة، فالعين لا تبصر فقط، بقدر ما ترى وتلتذُّ بما ترى!

بل بوسعنا القول، إن العين تكاد تسمع ما تراه في الوقت نفسه، فنحن نطرب لا عندما نسمع صوتاً شجياً، وإن كان ذلك وارداً، بقدر ما نطرب عندما نرى المطرب ونسمعه في آن. ثمة لذة عينية، لذة لها اعتبارها الخاص، تتأصل بصرياً، ثمة تواصل لذّتي بصري إذاً! ولهذا يلعب المنظر في كل مكان دوراً كبيراً في استقطاب الأفئدة، وجمهرة الأذهان، لتلتذ معاً، فالأعين بدورها تستنطق المرئي. ولعل ما يقوله «عبد الجبار الأسدأبادي»، وهو (اعلمْ أن الملتذّ إنما يلتذ بإدراك ما يشتهيه، فمتى أدرك ما هذه حاله صار ملتذاً)[1]. يؤكد ما ذهبنا إليه، وخاصة في موضوع مثير كموضوعنا، وهو لم

يكن ليثير مثل هذه العلاقة القائمة بين الرائي والمرئي، إلاّ لأنها في حقيقتها تفرض سلطتها الإبصارية، وتؤكد تمايزها المؤثر، وكيفية انشغال الجسد بها، ومن ثم العقل وهو يتحرى حقائق الأشياء! فالمخيلة الإسلامية الجنّيّة هي في مضمونها الأعمق مشغولة بالحسي، بما هو بصري كثيراً، فالجنة لا تؤكد فاعليتها الملذتية، إلاّ من خلال ما يُرى فيها، أو ما تكشفه هي عن عجائبها، نظراً للدور التاريخي والنفسي الذي يمكن أن يقوم به الادراك، والإدراك كما هو معلوم هنا، يقترن بالحسي، فأن نعقل الأشياء، أن ندركها، هو أن نراها في وضعية معينة، ووفق تصور جمالي معين!

والذي يعزّز مثل هذا الموقف، هو أن معظم الأحاديث ترتكز على تجلي الباطن والظاهر، فمن الوصف البهيج المريع للشجر، وقد انكشف باطنه وبان ظاهره، إلى المنظر البديع لنر الأطايب والسلسبيل، وهو يسير على سطح الأرض، إلى حوراء العين، وهي شفافة، وتكون مخلوقة من مصادر مختلفة: شجرية وضوئية ورغبية... الخ ـ كما سنرى ـ ثمة مراهنة ورهان أخلاقي (إن جاز التعبير) على الوصفي الحسي، نظراً لفاعليته، وهذا يعني أن الحسي (البصري) استهلال، مدخل إلى الجنة!

وليس لهذا الخطاب البصري حضور يُعتمد عليه هكذا، إلاّ لأنه ـ ببساطة، وكما نعتقد ـ يفصح عن سلطة نافذة تشغل الحواس الأخرى والعقل! فكل ما في الجنة حافل بمثل هذه الحسية الطاغية الأخاذة، والمقدس يتماوج فيها، وقد تجلى في أروع صوره. بل إن أعظم القدسي، وما هو مراهَن عليه في هذا الإطار، هو تلك الملذة الفياضة التي تغمر الجسد المطهَّر، حين رؤية الله، كما سنرى، وهذا ما يؤكد عليه كثيرون، كون رؤية (الباري) عندهم أعظم الثناءات والملذات الروحية التي يحوزونها في جنة الخلد.

إن «مرسيا الياد» يلخص ما سنتعرض له، بقوله: (إن محمداً يعد المؤمنين بالجنة، بالمسرات فيها، إنها بخاصة من نوع مادي: أنهار عذبة، أشجار مثقلة الغصون بالثمار، لحوم من كل نوع، فتيان ولدان ﴿كأنهم من لؤلؤ مكنون﴾، يقدمون شراباً لذيذاً، حوريات، طاهرات، أبكار مخلوقات بصورة خاصة من قبل الله)[٢].

والمللذات البصرية هذه لا تتمحور في موقع معين من الجنة، ولا في نوع محدد: نباتي مثلاً، وإن كان هناك تفاوت في الجغرافية البشرية في الجنة، من الناحية القيمية، حيث يتميز الأكفأ، بالموقع الأسمى - فيها - ثمة رغبات هي التي تحدد تجليات المرئي، رغبات لا تكاد النفس تنشغل بها، حتى تصبح حقائق واقعة، فكل ما يُرى عدا عن كونه حقيقة عيانية، يمكن أن يتحول، أن يتغير، مستجيباً لهوى الرغبة، لما هو ذهني. مثلاً: الشجرة تثمر نساء وخيلاً، والطير من ريشه يفرز كل ما هو لذيذ متنوع... ومثل هذه الرغبات درجات، فهي في حقيقتها محكومة بأهمية المكان، والموقع، فمنازل الجنة مرتبة بحسب الأعمال، الخاصة بأهل الجنة[٣]! المللذات البصرية، وهي تتكامل مع غيرها من المللذات الأخرى، تتوزع في مختلف الأمكنة في الجنة، وهي تتجسد في النباتي والجمادي، والحيواني، والمائي، والهوائي، والرغبي المستثار بما ذكرنا، وغير ذلك من مشمولات الجنة. إضافة إلى ذلك، فإن العجائبي الخلاب بصرياً، لا يقتصر على المدرَك بصرياً، بقدر ما يتضاعف في المدرَك البصري ذاته، فثمة أشجار تتكلم مثلاً، وتخرج منها أثواب الجنة - كما سنرى وكما ذكرنا - وهي تعمق من وفي خاصية المرئي، وتستقطب القوى الأخرى للانغماس في بحرانه الباعث للذة، وهذا يؤكد فاعلية الدور الممنوح للإبصار، للعين في الجنة، وهي تستقرىء ما يحوطها من أطايب وملذات. ولكي نستطيع السير

تحت ظلال الملذات البصرية، لا بد من (هندسة) الموضوع، في أقسام، تعطينا فكرة أكثر وضوحاً عن الملذات البصرية تلك.

١ ـ الأبواب

ليس الباب مجرد جسم مادي، فاصل بين عالمين، إنما يفصح عن علاقة متداخلة، عدا عن كونه قيمة رمزية، ويحتفظ بمكانة، من خلال موقعه، وطبيعة مادته، وشكله، ولونه. الباب يربطنا دائماً بما يقع خلفه. وهو يشدنا إليه: فرحاً وترحاً ـ فرحاً، عندما نرغب في تجاوزه، حيث نكون موعودين بالملذات التي تُعطى لنا وراءه، وترحاً، عندما نتوقع ما لا يسرُّ حين اجتيازه، فليس هناك إلاّ فاصل يحجز بين عالمين، ويبعث فينا شعوراً خاصا، وكلما كان الباب مثيراً بما يميزه، كلما شدّنا فضول لمعرفة ما يليه! فالبيوت كثيراً ما تفاجئنا بأبوابها، وتغرينا بالاقتراب منها، لاستكشاف ما يشغل هاتيك البيوت. ليس هناك باب إلاّ وثمة توق جسدي عميق لملامسته، ومعرفي عقلي، لاجتيازه، أليس بالفم باب الوجه وما يميز صاحبه، حيث يتم ذلك حين النطق؟

ولأن لا حدود للجنة، بالقياس الرباني، ووفق مفاهيمنا الحسابية والهندسية المألوفة، ولأنها جنة، حيث لا يمكن الإحاطة بها بدقة، وفق أحاديث مختلفة في ذلك(٤)، فإن ذلك يؤدي بنا إلى القول بأن ليس هناك إمكانية لمعرفة سعة أبوابها، وكيف تكون حين الدخول، ومن المألوف أن يكون الوضع كذلك، لأن الجنة تغطي مساحة ليس بالإمكان تحديدها، فما يشغل الجنة بكل موجوداتها، وما هي مهيأة، أو معدة له، لاستقبال مستحقيها، لا يمكن مقداره. ولذلك فإن المخيلة الإسلامية الجنتية استثمرت منطقاً عجائبياً مذهلاً في ذلك. إنه المنطق الذي يقابل ويناسب سعة الجنة، وما يميزها،

وأولئك الذين يدخلونها. وعليها أن تكون كذلك، فالباب هو المدخل، والمدخل هو المواجه الأول للمؤمن، فلا بد أن يتجسد القدسي العجائبي فيه، وهو الفاصل بين عالمين مختلفين كلياً عن بعضهما بعضاً، عالم المرء الذي قدم منه، وهو المشهود له بتحولاته، وعالم الجنة، مقام الخالدين المغمورين بالملذات، وهو فوق كل تحول أو تغيير سلبي، ففكرة الباب هنا، تكمن في رؤية الباب، ومن الصعب على المرء رؤية الباب، كما كان يرى باب بيته، أو أي باب آخر.

فلكل بيت الباب الذي يناسبه، والذي يوظف من أجله، فالباب ينطق بموقعه، بقيمته، من خلال ما هو موضوع من أجله، وباب الجنة يخص المكان (اللامكان) حيث يفسّر باعتباره فوق كل تحديد. إن التحديد يعني إمكانية تصور ما فيه، وتقدير مساحته، بدقة. والجنة رغم ما يقال أو ما قيل فيها، تظل جغرافيا لا مكانية، فهي أوسع من كل توسع مقدّر بشرياً، ولهذا يبرز باب الجنة، باعتباره الفاصل بين عالمين، المستثير الأول للداخل إلى الجنة، ومزايا الباب هي التي تؤكد عجائبيته!

فثمة أبواب ثمانية للجنة (ص ٤٢)، والروايات تتعدد وتختلف حول المسافة الفاصلة بين مصراعي كل باب، ومن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف، كون الجنة غير ممكن وضع مخطط هندسي دقيق عنها، ولهذا، يصعب تحديد كمّ دقيق لكل باب من أبواب الجنة طولاً وعرضاً. ولكن هذا الاختلاف ليس جوهرياً، إنما يركّز على الضخامة والسعة الهائلة لأبواب الجنة، فهناك رواية تقول إن المسافة بين مصراعي الباب الواحد، كالمسافة بين مكة وهجر، أو هجر ومكة (ص ٤٢)، ورواية أخرى تقول بمسيرة أربعين عاماً

(ص ٤٣)، وثالثة تقول بمسيرة سبع سنين (ص ٤٣). ويرى «ابن قيم الجوزية» أن حديث «أبي هريرة» هو الصحيح فقط هنا، ذاك الذي يعتبر المسافة بين مصراعي كل باب، كتلك الموجودة بين مكة وهجر، أو بالعكس (ص ٤٤)[٥].

ومثل هذه المسافة بالنسبة للإدراك الحسي الإنساني المعاش تفوق كل طاقة الإنسان العقلية، إذ يستحيل استيعابها، حيث يختفي مصراعا الباب عن النظر، حتى لو وقف النظر في منتصف المسافة، إلاّ إذا أوتي قوة مضاعفة، ليتمكن من رؤية كامل الباب! ثمة بعد روحي في هذا الإطار، جلي بأبعاده. ولعل ما يقوله «هيغل» يفيدنا هنا، وهو (أن الأشكال الطبيعية والواقعية للمضمون الروحي يجب أن تعتبر رمزية بالمعنى العام للكلمة، أي بمعنى أن قيمتها ليست قيمة مباشرة وفي ذاتها، وإنما في كونها تعبيرات عن العالم الداخلي، عالم الروح)[٦]، فما يجري تصويره، أو يتم الحديث عنه وفيه، مصنوع في فضاء الروحي، حيث تنعدم جاذبية التقييد للأفكار أو للتصورات. ثمة تجليات فنية في هذا الحراك الروحي إذاً، عندما نسعى لمقاربة ما يتجاوزنا حسياً! والروحي يستعين بالخيال، بما يجعله حقيقة معاشة، وهكذا نعيش حالة قلب الواقع، فننتقل من واقع معاش حسياً، إلى واقع في ضوء مشتهيات الروح، بإعانة من الخيال. والجنة التي نحن بصددها هي واقع محسوس، ولكنه أكثر سعة وعمقاً منه! ويظهر «ابن عربي» أكثر عمقاً في ما يقوله عن الخيال، عن فاعلية الروحي فينا، هذه التي تغذي الخيال وتستعين به في آن، إن «ابن عربي» يتحرك في فضاء المعنى المعتقدي: الإسلامي، ولكنه يُكسبه بُعداً قرآنياً تصوفياً شفافاً، يفوق قيمة ما ذكره «هيغل»، (فالخيال أوسع المعلومات، ومع هذه السعة العظيمة، التي يحكم بها على كل شيء، قد عجز أن يقبل المعاني مجردة

عن المواد، كما هي في ذاتها، فيرى «العلم في صورة لبن، أو عسل، وخمر، ولؤلؤ» ويرى «الإسلام في صورة قبة» وعمد، ويرى «القرآن في صورة سمن وعسل»، ويرى «الدين في صورة قيد»، ويرى «الحق في صورة إنسان، وفي صورة نور»، فهو الواسع الضيق. والله «واسع» على الإطلاق، «عليم» بما أوجد الله خلقه. كما قال تعالى ﴿أعطى كل شيء خلْقه ثم هدى﴾، أي بيَّن الأمور على ما هي عليه، بإعطاء كل شيء خلْقه)[٧]. فما نتخيله هو ما نعيشه، ما نلمسه، أو ما يمكننا مقاربته، بوصفه مقارباً لما هو محسوس من قبلنا. والجنة في ملذاتها الكبرى المختلفة، لها سلطة مرجعية، مادية قبل كل شي، وفنية المعنى تظل تمنح حضورها مما هو معاش في تجلياتها الكبرى.

ولعل الأبواب الجنتية هي في جوهرها، رهينة واقع محسوس أولاً وأخيراً. إن التشذيبات الجارية على الواقع، هي في مضمونها ارتحال إلى المرغوب فيه، بقصد تجاوز ما هو معاش، إذا حللنا حقيقة البنية المادية للجنة، رغم تمظهرها المعنوي. فالأبواب العجائبية هي نموذج فني راق، يفوق الخيال، ولكنها لا تقطع علاقتها بالمادي فيها، وبالخيال نفسه في أمومية دوره المبدع! هذه الأمومية في الخيال، لا تنعزل عن الواقع، لأن مادة الخيال معاشة ولو في حدها الأدنى، ولكنها بنية الخيال، قاعدته. ويشكل القرآن الملهم الأول في هذا المجال، فهو في روحيته الظاهرة، لا يلغي باطنية ماديته في الترغيب بالجنة:

﴿وجنة عرضها كعرض السماء والأرض﴾[٨]، الماورائي هنا لا يلغي مرجعية الأنطولوجي (الدنيوي المادي)! فليس هناك عرض لا يمكن تصوره، أو تخيله. والمتَّكأ هنا يكون محسوساً، مادياً تماماً،

وهو يعني أن هناك مفهوماً دائرياً للواقع هنا، هذا المفهوم الذي يؤكد حضور الواقع بماديته، حتى حين تحوله من حال لأخرى، أي: واقع ـ خيال ـ واقع.

وفي ضوء ذلك لا يختفي التصور الواقعي للجنتي، وما يشكل مدخلاً إليه، بقدر ما يكوّن تكبيراً له، وتطهيراً له مما هو أرضي.. وذلكم هو صيرورة فنية رغبية، إذ يشكل القرآن في مجموعه لوحة فسيفسائية حركية، متعددة الدرجات، المحور إلهي، والقوى النورانية المقرَّبة منه، والمؤتمرة بأمره، تحيط به، وفق مفهوم سلطوي، ومن ثم البشر، الذين يُراقبون..

وثمة صفة أكثر التفاتة للنظر، بخصوص أبواب الجنة، وهي (أنها أبوب يُرى ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها، تتكلم وتكلم، وتفهم ما يقال لها، انفتحي، انغلقي ـ ص ٤٤).

أن يكون الظاهر والباطن مرئيين، استمرار لما هو عجائبي بشرياً، وهذا يذكرنا بالأبواب السحرية في الحكايات الشعبية، في (ألف ليلة وليلة) وفي عبارة (افتح يا سمسم) المعروفة. ولكن خاصية أبواب الجنة مختلفة كلياً، فهي أبواب، لا يمكن ملاحظتها، كونها تأخذ حيزاً كبيراً من الفراغ، أو تحتل مساحة كبيرة، حيث لا يكون بوسع أي كان رؤيتها، إلاّ إذا أوتي قوة بصرية مضاعفة، وإن لم يكن الوضع كذلك، فليس بالإمكان تفسير وساعة هذه الأبواب وضخامتها، فما يقال هو بقصد تعظيم المكان الجنتي.

وهذا يشكل دافعاً قوياً، بل وإغرائياً، في المرء نفسه، لكي يعد (عدته)، وتكون الجنة شاغله الأول سلوكياً. وجعل المادي ناطقاً هو كسر نظام الكون إلهياً، إن ذلك يفصح بدوره عن قدرة خلقية، في جعل كل ما هو مادي مشغولاً بعجائبية فياضة، وهذه تكون

لذائذية، حيث يكون الجنتي مستلذاً برؤية هذه المشاهد، فالرؤية إغرائية تماماً! إذ يمكن القول إن استنطاق الجماد ما دام في عداد المقدس، وهو يتجلى عجائبياً، فإنه قادر على جذب الآخر (الجنّتي)، وهذا يذكرنا بـ (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت)، فالرؤية تتقدم على السمع، لأن العلاقة تكون مباشرة معها!

ولعل قدرة الأبواب على الكلام، هي أمرية هنا، فهل كانت المخيلة المبدعة لها مقتنعة أن ثمة أبواباً الكترونية، تفتح وتغلق بأوامر؟ وكيف استطاعت المخيلة الإسلامية الوصول إلى هذا المستوى من الإبداع، باستثمار الماورائي إدهاشياً؟ أم أن سلطة المقدس، هي التي منحتها القدرة على إظهار كل ما يخص الجنة غرائبياً وعجائبياً ترغيبياً؟

إنها (الجنة) تُقدّم، للإفصاح عن حقيقة واحدة، هذه التي تجلوها المخيلة المذكورة، وهي أن كل ما في الجنة ليس مختلفاً عما هو في الدنيا، بل ومخالف كذلك كماً وكيفاً، فالمقدس يتميز بقدرة على إظهار أشياء وإخفائها في أي لحظة، ودون توقع، مؤكداً علامته الفارقة، تلك التي تعلّي من قيمته الاعتبارية، ومن أولويته، وفاعليته في الكون، وفيما يتجاوزه! أي أن عالمه الخاص، وقوانينه الخاصة به، تلك التي يستحيل التنبؤ بها، هي داخلية، إلهية، مفارقة كلياً لما هو بشري دنيوي. وفي ضوء هذه العلاقة، نكون في حراك فني، من نوع خاص، إلهي المقام، إنه يرفع من فاعلية الروحي في الجسد، ليؤصل مكانته الرئيسة في الجسد، حيث يغدو الجسد هذا، في نهاية الأمر، مشغولاً بنداءات الروحي، بميكانيزمه، محمولاً بسلطته المعنوية. وثمة خاصية ثالثة لأبواب الجنة. فالأبواب ليست واحدة، لأن هناك جنات، وهذه درجات فوق بعضها، فباب الجنة العالية

فوق باب الجنة التي دونها مقاماً، وكلما علت الجنة اتسعت (ص ٤٤).

ولكن الباب ليس مجرداً، ثمة كتابة تعرّف بحقيقته، فنقرأ في (المعراج) ما يلي: (فأتى جبريل إلى باب الجنة فضرب الباب فأجابه خازنها وفتح لنا وإذا عرض الباب مسيرة ألف عام وهو من ياقوتة حمراء تلمع بالأبصار وإذا مكتوب عليه لا إله إلاّ الله محمد رسول الله لكل شيء حلية وحلية العيش الطيب القناعة وترك الجفاء وترك الحسد ومجالسة أهل الخير)، وكذلك: (ثم انتهينا إلى الباب السابع فإذا مكتوب عليه لا إله إلاّ الله محمد رسول الله قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون من أحب أن يدخل الدار فليتمسك بالصدق وحسن الخلق والكف عن أذى المسلمين)[٩]... الخ.

ثمة توليف فقهي إسلامي في إخراج الجنة بالتفاصيل المذكورة، من خلال الحديث المذكور عن طبقات السماء، وما يحمله الباب من رموز ودلالات، حيث المعراج يفصح عن تجليات روحية، في حالة صعودها صوب الإلهي، وليس تقديم الجنة بمثل هاتيك التفاصيل المذكورة، إلاّ لأن هناك سلطة مرجعية لها، أي القرآن.

فثمة سماوات سبع، وهذه تتكرر في أكثر من آية قرآنية:

﴿قل من رب السموات السبع﴾[١٠].

﴿الذي خلق سبع سموات طباقاً﴾[١١].

﴿وبنينا فوقكم سبعاً شداداً﴾[١٢].

وكما رأينا سابقاً، فإن مثل التصور للسماء، كأن مألوفاً في المنطقة، واعتبر رب السموات في السماء الأعلى، ولا بد أن يكون مقامه هناك، فهو يعلو قيمياً ولا يُعلى عليه، وفق المفهوم المحوري لخلق

السموات. وهذا يسمح لنا بأن نخمن وجود باب ثامن للجنة، أي تزيد هذه عن عدد أبواب النار بباب واحد، يدخل في إطار التصورات المعتقدية، فالله يكون في أعلى مقام، وهذا يعلو السموات المذكورة، فيشرف على الجميع، ولكن المقربين منه (الجنتيين) يكونون قريبين منه!

إضافة إلى ما ذكر، فالذي يعلمنا به مضمون ما تقدم، هو إسلامية الجنة، ومحمدية الإسلام في الجنة ولها، فالباب الجنتي يحمل اسمه، وهو لا يفتح من قبل خازن الجنة، إلاّ إذا كان هو، إذ يكون أول داخل إلى الجنة، وهذا يفصح عن التفاوت في الدرجات القيمية، هذه التي تتراوح بين أعلى مقام للرسول بصورة، وأدناه، لآخر داخل إلى الجنة!

وثمة خاصية رابعة، وهي أن للجنة ثمانية أبواب، ما منهن بابان إلاّ يسير الراكب بينهما سبعين عاماً (ص٤٦).

ويمكن التأكيد هنا ثانية، على حقيقة حسابية رئيسة، وهي أن هذه المسافة تشير إلى الوساعة، وليس إلى التقدير الكمي الدقيق، إذ ليس من المعقول أن تكون المسافة بين مصراعي الباب الجنتي مسيرة أربعين عاماً، (في إحدى الروايات)، وسبعين عاماً ما بين باب وآخر، فهناك إذاً تصورات حسابية تختلف عن التصورات التي نتداولها فيما بيننا حسابياً! ومن ناحية أخرى، فإن المفهوم الحسابي (سبعة) أو (سبعين)، لا يُعبّر كما يُلاحظ في استخدامه القولي، عن حقيقة كمية دقيقة، إنما يرمز إلى مسافة من الصعب تقديرها. فمن باب اللامفعول تفسير ما كان حسابياً بما هو كائن راهناً! ولأن الجنة معرّفة إسلامياً، ومعروفة بساكنها ويدشنها الأول، أي (محمد) فهذا يعني ضرورة أن الأقرب منها، وأن كل شيء

يخصها، يتم عن طريقه، بإرادة إلهية ـ (أنا أول شفيع في الجنة) ـ وفي لفظ مسلم (وأنا أول من يقرع باب الجنة)[١٣]. لكن ثمة ما يلفت النظر في حديث نبوي، حيث جاء فيه، كما رواه «ابن مالك» (قال: قال رسول الله(ص): آتي باب الجنة يوم القيامة فاستفتح فيقول الخازن من أنت؟ قال: فأقول: محمد! قال: يقول: بل أمرت أن لا أفتح لأحد قبلك)[١٤].

ما يلفت النظر هو، كيف يسأله الخازن من أنت، وهو يعلم، ومن المفروض أن يعلم أنه (محمد)؟ أم أن السؤال ليس إنكاراً لعدم معرفته له، إنما هو سؤال تأكيد على ما سبق؟ أم أنه يفصح عن محدودية ما يعلمه الخازن أو يعرفه؟

ثمة فراغ ليس من السهل ملؤه بما يجب في هذا المجال، والتدقيق فيه يخرجنا عن إطار موضوعنا في هذه الدراسة!

وإذا كنا قد تعرفنا سابقاً على أبواب الجنة في حدودها العامة، فإن الذي يلفت النظر في هذه الأبواب، هو أنها متعددة ومتنوعة في تسمياتها، ففي حديث نبوي، رواه «أبو هريرة» (قال: قال رسول الله(ص): من أنفق زوجين من ماله في سبيل الله تعالى دعي من أبواب الجنة وللجنة أبواب، فمن كان من أهل الصلاة دعي من باب الصلاة، ومن كان من أهل الصدقة دعي من باب الصدقة، ومن كان من أهل الجهاد دعي من باب الجهاد، ومن كان من باب الصيام دعي من باب الريان)[١٥].

ترى هل هذه الأبواب مستقلة عن الأبواب الثمانية الأصلية الأولى، أم هي مقترنة بها؟ ربما كان في ذلك ما يعزز الجنتي بما يقوم به، وما من شأنه تحسين سلوكه، وتأهيله جنتياً، إذ هناك أكثر من حديث حول هذه النقطة، ففي حديث آخر، راويه «عمر بن الخطاب»:

(قال: قال رسول الله(ص): ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ أو فيسبغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً عبده ورسوله إلاّ فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيهما شاء)[١٦]، وهو بهذه الطريقة يفصح عن حقيقة تعبدية عبادية، من خلال التركيز على أهمية الوضوء من أجل الصلاة. ولكن من الصعب الأخذ بمثل هذا الحديث مقياساً، أو دليلاً كافياً لدخول الجنة، أو اعتبار الصيام وحده كافياً لدخول الجنة، إلى آخر الأمثلة. والأحاديث التي تركز في أحاديتها على نوال الجنة، أحاديث لا تقرأ، ولا يُعلن عنها بمعزل عن الظروف التي (أنتجتها) أو ضيّفت فيها، حيث توجد عشرات الأحاديث المنفردة، والتي تراهن على الجنة في أعمال مختلفة، كما سنرى لاحقاً، والأخذ بها هكذا غير معقول... وثمة حديث آخر يتحدث عن مزايا أخرى لباب الجنة، يستحق الذكر لأهميته، جاء فيه، من ضمن ما جاء، أن الذين يغتسلون في المياه المطهّرة، ويشربون من عيني الشجرة المذكورتين (فينتهون - أو - فيأتون باب الجنة فإذا هي حلقة من ياقوتة حمراء على صفائح الذهب، فيضربون بالحلقة على الصفيحة فيسمع لها طنين يا عليي (لأن الحديث موجه إلى علي - م .من إبراهيم محمود)، فيبلغ كل حوراء أن زوجها قد أقبل... الخ)[١٧]، وهذا حديث ممتع في ما جاء به من ملذات، ومن مشاهد حركية بصرية وسواها، حيث يعبّر عن ذلك التزاحم المنظّم والعجائبي في كل ما يخطو نحوه الجنتي، ولعل جمالية الباب وثراء مادته، يعبران عن رغبة دفينة في ذات الداخل إلى الجنة، فالجواهر الثمينة لها إغراؤها، وكذلك فإن الصوت المنبعث من الباب يذكرنا بالجرس الكهربائي، وبالبث التلفزيوني، حيث تعلم الحوراء مباشرة بمقدمه، وتفرح له، وهذا الإخراج الملذاتي يفصح عن حقيقة نفسية، هي في موضوعة

التخاطر الذي يشغل كل من يهمه ذلك، فالذين يهتمون ببعضهم بعضاً، هم وحدهم يتواصلون ضمنياً، وهذا يعني أن الملذات البصرية تتعمق، ويصبح الباب مقدمة ملذتية أولية لما يليه. ولكن السؤال الذي يطرح من جديد هنا، هو: كيف تعلم الحوراء بمقدم زوجها، ولا يعلم خازن الجنة أن الذي استفتح هو (محمد)؟ أي مغزى في ذلك يتجاوز الظاهري فيه؟

٢ ـ في ذكر الجنة موقعاً ودرجات

كما ذكرنا سابقاً، فإن الجنة، في درجاتها المختلفة، وطبقاتها تعبر عن التفاوت القيمي، عن القيم السُموّيّة. إنها في تراتبها تفصح عن حقيقة رغبية، وهي أن الجنّتيين مختلفون، وأن الموجودين فيها، هم متفاوتون في مراتبهم، وحقيقتهم القيمية! ومثل هذا التصور، كما ذكرنا كذلك، ليس غريباً عن تصورات الأقدمين، وهم يخططون للسموات السبع، والأرضين السبع..

والمفسرون الإسلاميون سعوا إلى أسْلمة هذه التصورات، مانحين إياها علامات خارقة إسلامية، مدخلين فيها تعديلات، لا تغيّر في أصل الفكرة (فكرة السموات السبع والأرضين السبع). ما يختلف هو الاسم، فالقيمة الأسمى، تمثلها أعلى درجة، والله هو القيمة المعنوية الأعلى، ولذلك كان مقامه في أعلى درجة سمواتية، ولأنه هكذا، ولأن النور يفصح عن الروعة والبهاء والعظمة، لذلك كان نوراً، نوراً مشعاً، النور المبهر الذي يشبهه نور آخر[١٨]. ولكي تكون السموات مملوكة إلهياً، والأرضين، جعل لها الحراس من الملائكة في اختلاف وظائفهم، كما يرى «ابن عربي» الذي حاول (شخْصنة) الآيات القرآنية، أي تفسير الكلمات القرآنية برموز تُعتبر حقائق جلية، كما في تفسيره لـ ﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾،

إذ يوجد نقباء، ويكون لكل سماء نقيب، (فجعل الله أجسام هذه الكواكب النقباء أجساماً نيّرة مستديرة)[١٩]، ثم وضعت أسماء للسموات المذكورة، ولكل سماء المزايا الخاصة التي تناسبها موقعاً ودرجة، فالحق هو سقف الجنة، مثلاً، عند «ابن عربي»[٢٠]، وهو تصور يفسّر مَوْقعاً، لأن الحق يعلو باستمرار، ولا يعلى عليه، وهناك العرش، الذي يكون في السماء السابعة، والمسافة هائلة بين أهل الأرض وتلك، فهي (مسيرة خمسمائة عام) [٢١] كما جاء في حديث نبوي، وقد كتب الكثير في ذلك[٢٢]، ولكن الذي نريد قوله، هو أن هناك جذوراً مشتركة تجمع بين مختلف الشعوب والأقوام، وتؤرّخ لوجود ذاكرة ثقافية وإناسية واحدة، رغم اختلاف اللغات والمعتقدات، حول البدايات الأولى للبشرية، حيث ثمة قوة قاهرة (أُلّهت لاحقاً)، ووضع لها اسم معبود، ومن ثم صار التجلي الأعظم لهذه القوة، وبعد ذلك تخللت هذه الكون كله، السموات والأرضين، ومع تطور الفكر البشري، كان هناك استيعاب أكثر للقوة المذكورة، ومع ظهور ما يسمى بالثواب والعقاب، وفكرة الحساب، والقانون، كان لا بد من ضبط أكثر للعلاقة بين الإنسان، ومن يتصل في محيطه، والقوة اللامرئية: الروحية، إنها القوة المبصرة المؤثرة في كل شيء، التي فهمت بالتدريج وصيرت الخالق لكل شيء، والمتحكم بكل شيء.

وسيقت تصورات مرافقة، وقنّنت أفكار، وحُدّدت أمكنة، وقسّمت بدورها؛ لتعبّر عما وصل إليه الإنسان من تطور في فكره. وفي ضوء هذه العلاقات المتنامية، كان لا بد أن يتم تأريخ لكل ما تمَّ من منظور معتقدي، ففهي، خاص بكل ملة ونِحلة! على هذا الأساس، يمكن القول إنه لا يوجد شعب إلاّ وفي ذهنه جنة معيّنة، ربما تكون مادية أو معنوية، أو هي مزيج منهما، وهي تحمل متضمنات ما هو

مفكّر فيه، ومرغوب فيه، ومعاش، ويتم الارتقاء به إلى مستويات مختلفة، حسب المنظور الثقافي. لذلك لا يكون الثواب والعقاب، سوى ما هو معاش، ومفكّر فيه، ولكنهما يتلبسان حضوراً ماورائياً في الذاكرة الجماعية.

وهذان الثواب والعقاب ليسا مجردين عن الانفعالات والمشاعر وتحولات الفكر، وصراعات الواقع، إنهما مسكونان بها، كما هو وضع الجنة الإسلامية. فهي ساحة واسعة لصراع التفسيرات والتأويلات، فكل ملة أو نِحلة، تتعامل معها بطريقة مختلفة. هكذا هي عامة الشعوب في إيجادها لعالم يسمو على عالمها، للمزيد من الضبطية في العلاقات التي تكون أساس ذلك العالم، وهكذا كان واقع العرب في معتقداتهم الكثيرة، وتنوع ثقافاتهم التي ألفوها، أو واجهوها، أو قبلوا بها على مضض(٢٣).

فلقد روعي في الدرجات وضع الناس، والجواهر المفارقة. فالناس متفاوتون في أهميتهم، لذلك لا بد أن نجد مثل هذا التفاوت في مقاماتهم الجنتية، بالنسبة لمن يدخل الجنة، والجواهر المفارقة، أو الأجسام النورانية، تلك التي تأتمر بأمر الله، تحتل بدورها مواقع مختلفة، إنها في تراتبها المعلوم، تنطق بلسان حال واقع، في مساره الاجتماعي والنفسي والمعتقدي والتاريخي! ولو لم يكن الوضع كذلك، لما كان هناك تجاور مع مثل هذه المنظومة الهائلة من التصورات الجنتية، في موقعها ودرجاتها، بل إن مجموعة الأحاديث التي وردت عن ذلك، في (الإسراء والمعراج) تفصح عن تهيؤ ذهني ونفسي، فالكلام الذي يقال هو كلام في النفس، وأن نوافق على قول ما، هو أن نوافق على ما هو مرغوب فيه، وموجود مسبقاً في النفس، وما كان يقال، كان يفصح عن وجود عالمين، لم

يكن هناك انفصال بينهما، بل كان التداخل عميقاً، والتشابك قوياً، لدرجة يصعب الفصل فيها بينهما، فكل درجة تمثل قيمة اعتبارية قائمة بذاتها، وصاحب هذه القيمة لم يكن يعيش ذهنياً ونفسياً خارجها كعلاقة، ولم يكن يفكر في علاقة أخرى، مختلفة عما كان يراهن عليها فيما هو غيبي. وهكذا يمكن قراءة الأحاديث والتفاسير القرآنية قبلها على قراءة مكانية، فالجنتيون ليسوا سواء، فالأقرب لله، هو الأعلى مقاماً، والأقرب للرسول هو الذي يلي الأول.... وهكذا...

وإذا كانت الجنة الإسلامية في موقعها ودرجاتها تظهر متناسقة، ملذاتية بكل ما جاء فيها، فهي من جهة ليست النقيض لجنات الآخرين، إنما هي جنة وضعت لنا، بالطريقة التي تبرز فيها ذات ملامح وعلامات فارقة مألوفة. وتجميلها المدهش، يدخل في إطار دائرة المنافحات المعتقدية والافتخارية، لجعل الجنة وحيدة ذاتها، بل الجنة الوحيدة الأوحد، فلا جنة سوى الجنة الإسلامية في المعتقد الإسلامي!

الجنة تعلونا، هذه حقيقة تفهم من خلال ما نفكر فيه، ولكن الذي يُطرح هنا سؤالاً، وقد يكون في سياق غير الممكن التفكير فيه، هو: لماذا الجنة تعلونا موقعاً، وليس في أسفلنا؟ والجواب كما نعتقده بسيط وسهل، وهو أن الجنة نورانية، وهي في ضوء ذلك لا بد أن تكون في (الأعلى)، ومن جهة أخرى، لا بد أن تعلونا، لكي يؤكّد هنا سموها، تجاوزها لنا، أما أسفلنا فهو عالم الظلمات، وعالم الظلمات في المعتقدات القديمة، وليس الإسلامية فقط عالم الموتى والأشباح والأرواح الشريرة، ولذلك يكون الظلام معادلاً طبيعياً للشر والخوف والسكون المريب، بل السواد نفسه صار رمزاً يرتبط

بكل ما هو مرفوض في فضاء المرموزات الإسلامية[٢٤] - حتى على صعيد الجنس البشري، يأتي الأسود في مرتبة دونية - كما سنرى.

وكلما علونا درجة زاد الوضوح، أي شعشع النور أكثر، حتى يكون هناك نور (بياض) لا نور بعده: إدهاشاً وإبهاراً!

هكذا تعددت الروايات، وهي تتحدث عن الجنة، من حيث تموقعها فوق السماء السابعة، ﴿ويجعلها الله حيث شاء﴾ - ص٤٦ - أو يكون موقعها فوق سبع سماوات (ص ٦٤) والجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض (ص ٤٧).

ومن المؤكد أن مفهوم (مائة درجة) مفهوم كمي دال على الكثرة ليس إلاّ كما ذكرنا سابقاً، بخصوص مفهوم (سبعة) وغيرها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يقابل المفهوم المذكور (السابق) أسماء الله تقريباً (تسعة وتسعون اسماً)، من حيث الكثرة. واللافت للنظر أن الفردوس هو مركز الجنة، سرتها[٢٥] (ص ٤٧)، وهي دون عرش الله، الذي يعلو كل درجات الجنة (ص ٤٧).

والتقدير الكمي يستخدم كثيراً، لمعرفة أمور مختلفة تتعلق بالجنة، من حيث السعة، وفي كل ما يخصها، كما في ذكر المسافات بين مصاريع الأبواب، والأبواب ذاتها، ومساحة ظلال كل شجرة، والمسافات بين درجات الجنة، والنعم التي يحوزها... الخ. وكما ذكرنا سابقاً، فإن هذه الأمور - كما يبدو - كانت تشغل أذهان المسلمين (الأوائل منهم بصورة خاصة)، لأنهم ما كانوا يعيشون حالة صراع مع خصومهم، في تنوع معتقداتهم ومذاهبهم وألسنتهم، ووضعياتهم الاجتماعية والمادية، وإنما كانوا يصارعون واقعهم نفسه، على الصعد كافة، بقصد (تأسيس) الواقع المرغوب فيه، وكانوا يصارعون المغيوب نفسه، بقصد امتلاك ما لم يمتلك

غيرهم. فالإله نفسه كان موضوع رهان، وساحة تصارعات، ومحل مساومات عليه، وما صيغ حول ذلك، يؤكد ما ذهبنا إليه!

فانشغال المسلمين بالكمي، إلى درجة كبيرة، هو من ضمن آليات محركاتهم النفسية، ومغذياتهم المعتقدية، ليبزوا سواهم بذلك، ولأن الحديث عن ذلك، كما يظهر، كان أشبه بحديث أحدنا عن مفهوم التأمين على الحياة، في شتى المجالات!

بل هو أكثر من ذلك: معنى، وعمقاً، ودلالة، فالتأمين على المستقبل لما يلي الموت، كان من أهم القضايا التي تشغل ذاكرة المسلمين الجماعية، ويتضح ذلك بجلاء من إقدامهم السريع لنشر الإسلام، والاستماتة من أجله، فثمة علاقة طردية إذاً، بين ذلك الإقدام على الموت دون خوف، وطلب الجهاد، والاستفاضة في الحديث عن الجنة، في تفاصيلها الدقيقة.

إن درجات الجنة تقابل فضل المسلمين الفائزين على بعضهم بعضاً، وهي درجات مكشوفة للجميع، ففي حديث عن ذلك، جاء فيه (إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرفة في الجنة كما ترون الكواكب في أفق السماء) (ص ٥٤).

وذكر كذلك أن المسافة الفاصلة بين كل درجتين مائة عام (ص ٥٥) ويعلّق «ابن قيم الجوزية» على هذا الحديث بأنه حديث حسن غريب (ص ٥٥)، فهو صحيح من جهة مضمونه للجنة، وغريب ـ كما يبدو ـ في المفهوم الكمي فيه من جهة أخرى، ولكننا لو جاريناه في المزايا التي تخص الجنة، لعدّ كل ما قيل ـ تقريباً ـ في باب الحسن والغريب تماماً.

هكذا يظهر لنا، كيف تقابل الجنة السمو، والرقي، لتؤكد في توليفها الإسلامي، وفي جملة مزاياها الأساسية، حضورها التاريخي، وتجلّيها الثقافي، وارتباطها ثقافياً بالثقافات الأخرى، السابقة، تلك التي تخص شعوباً وأمماً ومعتقدات أخرى.

حتى في الفلسفة، عندما يجري الحديث عن الفيض (الفكرة الفلسفية عن الله: قيمة، وما يليه من نفوس الكائنات وغيرها)، نتلمس مثل هذا الانبناء الثقافي، والتراتب الهرمي قيمياً. إن كل ما هو راق وسام، يعلونا باستمرار، وهذه الحقيقة هي العلاقة الفارقة للدين! والعلاقة المتنامية تلك، تكشف عن وحدة التصور الإنساني، باختلاف أعراقه وأجناسه، وعن وحدة المصير.

٣ ـ أرض الجنة: ما هو أبعد من خيالنا البشري

ليس بإمكان أي كان، حين قراءته لما دوّن أو قيل، في وعن الجنة، في تكوينها الأرضي، وما لها من مزايا، إلاّ ويناله العجب العجاب، ويتملكه الاستغراب والدهشة، وهو يتعرف على روعة المخيلة الإسلامية في ذلك، وكيف أبدعت وصفاً! كأن المخيلة تدرك أهمية الموضوع المتخيّل، والمطروح لاستيعابه، لذلك تفيض في إبرازه: تشخيصاً وتمحيصاً!

إن كل ما هو مفتقد، أو نادر، يسهل وجوده في الجنة، بل إن العناصر تكون مغايرة كلياً، لتلك الموجودة في بنية الأرض، فليس التراب تراباً، ولا البناء يتم من مواد معهودة راهناً، ولا إنجاز بناء معين، يحصل في ظروف كظروفنا، تتطلب تقنيات محددة، ووقتاً، والقوانين التي يفهم من خلالها ما هو جنتي مغايرة كلياً لما هو أرضي، على الصعد كافة!

ويتساءل المرء: كيف يمكن للنمو النباتي أن يتم، على سبيل المثال، في مجال لا يسمح بذلك، وكيف يمكن لأرض معدنية، ترابها ذهب مثلاً، أن تثمر وتينع؟ ولكن سرعان ما يأتي الجواب من قبل المخيلة الدينية: الإسلامية (هنا)، وهو أن الديني يستخدم المنطق المعبّر عنه، فما يمكن وما لا يمكن، وإلى أي درجة يمكن ذلك، كل ذلك غير وارد في منطقه، ففضاؤه الجغرافي خاص به، و(منتوجاته) لها مناخها الخاص بها بالمقابل، ولذلك يسهل استيعاب ما جاء في حديث نبوي -حين سئل عن بناء الجنة، إذ قال: (لبنة من ذهب ولبنة من فضة، وملاطها مسك أذخر، وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت وشرابها الزعفران) (ص ٩٣).. أي ان كل ما يبهج ويدهش ويريح النظر، يقابل في الجنة، وفي رواية أخرى (ترابها المسك - ص ٩٣)[٢٦]، وهناك من جمع بين المسك والزغفران، حيث يجاهد «ابن قيم الجوزية» في التقريب بينهما، ليمنح المخيلة الإسلامية المقدسة - هكذا - مشروعية تجذر وتأصيل معنوي في الذاكرة الجماعية المسلمة، دون أن يمارس تحليلاً لخلفية الحدث، أو لدلالاته!

والمفسر الإسلامي، أو الفقيه الذي يقوم بمحاولة تأسيس لما هو مميّز للإسلام، في مجالات مختلفة، وخاصة في الإطار المذكور، تتحدد مهمته في التعبير عن عظمة الممنوح، وروعة المعطى، أو الحقيقة الحقة للملذات. ثمة حضور دعائي إعلامي جلي في ذلك! فإذا (كانت تربتها طيبة، وماؤها طيباً، فانضم أحدهما إلى الآخر، حدث لهما طيب آخر، فصار مسكاً (المعنى الثاني)، أن يكون زعفراناً باعتبار اللون مسكاً باعتبار الرائحة، وهذا من أحسن شيء يكون، البهجة والإشراق لون الزعفران والرائحة رائحة المسك) (ص ٩٤). ولكي يزداد الإغراء المعنوي، ويتجذر في النفوس، بخصوص الجنة، وكيف بنيت، نقرأ في حديث نبوي عن أن الباني

هو الله، فقد بنى (جنات عدن بيده) (ص ٩٥)، ونقرأ في حديث آخر، حيث أعلم جبريل الرسول أن الجنة من درة بيضاء وأن أرضها عقيان (ص ٩٥).

ولعل نظرة بسيطة إلى ما تقدم، تكشف عن القيمة الكامنة وراء ما يكوّن تربة الجنة. فإذا كان الذهب من أثمن المعادن، والمسك مثيراً برائحته الزكية لدى البشر، وهما مما يغري بني آدم بالتمسك بالدنيا، وخاصة الذهب، الذي يرمز إلى النقود والجاه والمال، فإن الجنة تبرز عكس ذلك ـ وللجميع ـ حيث يكون مشاعاً، لتشبع منه الأعين، وتلتذ برؤيته، وهو عسجد (ذهب خالص)، مثله في ذلك مثل أية مادة في الجنة تمتلك خاصية قيمية مطلوبة، وإثارة واضحة.

وما هو متنازع عليه، من جهة المُلك والامتلاك، ومثار الطمع، وأداة من أدوات القوة، وعنصر من عناصر السلطة القوية، بالمعنى العام للكلمة، ومُرغِّب بالدنيا، وهي زائلة، يتم تحريمه، أي يجري ذمّه، لئلا يكون حاجزاً بين المرء ومعرفته لنفسه، والغاية الرئيسة التي خلق من أجلها دينياً، وهو في متناول الأيدي، وأمام مرأى العين في الجنة، هكذا هو القانون الإلهي!

وإذا كانت التربة تشع وتبهج، فإنها لا تمارس تأثيرها الكبير، إلاّ بوجود عنصر أساسي، يسمح بذلك، وهو ما يتعلق بالإضاءة، فالإضاءة بدورها تدخل في عداد الملذات البصرية المبهجة للنفس، والمتملكة لها في آن، ففي حديث نبوي نقرأ (خلق الله الجنة بيضاء، وأحب الزي إلى الله البياض، فليلبسه أحياؤكم وكفنوا به موتاكم، ثم أمر برعاء الشاء فجمعت فقال: من كان منكم ذا غنم سود فليخلط بها بيضاء) (ص ٩٥). وأرض الجنة كذلك بيضاء من فضة (ص ٩٦)، والخ. ومثل هذا التركيز اللوني يفصح عن

حالة نفسية وعن منظور تاريخي ثقافي جنسي .(لوني تماما)، فالأبيض مرغوب فيه نظراً لاتّساقه مع ذوي البشرة البيضاء، ولكن كيف الحال مع ذوي البشرة السوداء، والحمراء، والصفراء؟ هنا لا يمكننا تجاوز أو تجاهل ما للثقافة السائدة أو المتداولة، وما لها من خصوصية معنى يُتعامل معه كما سنرى لاحقاً! والممتع هنا، هو ما يتعلق بالنور، إذ لا شمس ولا قمر، ورغم ذلك، فإن الإنسان يبصر، حيث ثمة (نور يتلألأ ـ ص ٩٦).

ثمة تنوير ذاتي إذاً، فالجنة تكون منيرة، ومضيئة ذاتياً دون وجود مصدر خاص بذلك. فالأرض وما عليها من كائنات وما فيها من مواد أو عناصر مختلفة، ووجوه الجنتيين (أهلها) هي التي تتكفل بإنارة وإضاءة الجنة، لأن الشمس والقمر لو وجدا، لكان هناك ليل ونهار، ولكن هناك عالماً خاصاً، غير خاضع ـ في منطوقنا ـ لحكم القوانين الفيزيائية والفلكية، بخصوص هذا الموضوع: النور المتلألىء دائماً.

٤ ـ هندسة البناء في الجنة: ما وراء الإبداع الفني البشري

ليس هناك توصيف للبناء في الجنة، وكيف جهزت وعمّرت ساكنها، أي وفق أية طريقة. لكن المعروف هو أن ساكن الجنة ومنازلها تبزٌّ كل وصف، وتدهش الناظر، نظراً لهندستها المثيرة، لأنها من انتاج المخيلة المقدسة (أعني): المخيلة الماورائية الربانية قوة! فالجنتي عندما يدخل، ويتجه صوب بيته المخصَّص له، ويعرفه مسبقاً بقوة موجهة حيث تكون في انتظاره زوجاته: الحور العين (فيدخل بيتاً من رأسه إلى سقفه مائة ألف ذراع بناؤه على جندل اللؤلؤ طرائف أصفر وأخضر وأحمر ليس منها طريقة تشاكل صاحبتها، في البيت سبعون سريراً، على كل سرير سبعون حشية على كل

حشية سبعون زوجة على كل زوجة سبعون حلة يرى مخ ساقها من باطن الحلل يقضي جماعها في مقدار ليلة من لياليكم هذه، الأنهار من تحتها تطرد...)[٢٧].

هذا المشهد يذكرنا بصور ناطحات السحاب، ولكن مع اختلاف كلّي في مواد البناء، وشكل البناء، وألوانه، حيث تجد تداخل مواد غير موجودة، أو مستعملة في دنيانا، كما هي موصوفة في الجنة. إن كل ما هو غالٍ وثمين ونادر مستعمل ومُشاع في الجنة. وهي في حقيقتها مطلوبة، وذات قيمة اعتبارية وملذتية، فهي في مضمونها المعتقدي تشكل خطاباً إرشادياً وإنذارياً ضمناً، لكل من يعتقد من ناحية أن الجاه والغنى والثراء الذي هو فيه هو أعظم ما يمكن للمرء امتلاكه، فهناك ما يبزّه حيث لا مجال للمقارنة، نظراً للتفاوت الكبير جداً، بين الطرفين. ومن يعتقد من ناحية أخرى، أن حرمانه من ذلك هو حقيقة مستمرة قائمة، فثمة نهاية للوضع المذكور، وثمة جزاء، أو ثواب إلهي يكافأ به، حين إخلاصه لله، فالتعويض يتم في جنة الخلد.

وذلك التنويع اللوني المذكور (أصفر، أخضر، أحمر) هو من بين الألوان المؤكدة للمؤثرات النفسية، ولها دلالات رمزية قيمية يؤخذ بها. عدا عن ذلك، فإن تصور ارتفاع البيت قد يستوعب، إذا قورن حتى بناطحة سحاب عملاقة، ولكن الذي يثير المخيلة ذاتها، ويجعلها عاجزة عن فهم ضخامة البيت المذكور، هو أنه مُقام فوق أنهار ملذاتية (ذات طعوم مختلفة)، وكذلك فيما يتعلق بالحور العين اللواتي يكونن داخل البيت (أزواج رجل واحد)، فعملية حسابية بسيطة تضعنا في مواجهة عدد ضخم، وبالمقابل في مواجهة بناء ضخم وكبير جداً، فعلى كل سرير سبعون حشية،

على كل حشية سبعون زوجة، وفي البيت الواحد سبعون سريراً، فإن العدد الإجمالي يكون بضرب عدد الأسرّة بعدد الحشيات، بضرب عدد الزوجات، فيكون الناتج (٣٤٣٠٠٠ زوجة؟)، ومثل هذا العدد الضخم يثير التساؤل تلو التساؤل، حول حقيقة هذا العدد، ويستحضر أرقاماً أخرى أقل من ذلك في أماكن أخرى ـ كما سنرى عند حديثنا عن الحور العين، ومفهوم الزوجة وصفاتها لاحقاً. إن فهم آلية الرغبة، حتى في اعتبارها تصوراً فنياً يتجاوز حدود الوعي البشري، بل يستحيل استيعاب هذه العلاقة بمقاييسنا العقلية. أما بمقاييس إلهية، فالوضع مختلف، لكن الكم الهائل بدوره عجائبي في حقيقته! ومن ناحية آخرى، نقرأ ما يجعل المخيلة أكثر استثارة، فغرف الجنة تكون فوق أخرى (ص ٩٦)، ولكن كيف تكون هذه الغرفة؟ (إن في الجنة لغرفاً يرى ظهورها من بطونها وبطونها من ظهورها) ويتكرر هذا الحديث، في أكثر من مكان (ص ٩٧)[٢٨].

ولكن ليس هناك أبنية فقط، بل هناك الخيام أيضاً، ولكن ما أدراك ما هاتيك الخيام؟ (إن في الجنة خيمة من لؤلؤة مجوفة عرضها ستون ميلاً في كل زاوية منها أهل ما يرون الآخرين فلا يرى بعضهم بعضاً)، وفي مصدر آخر: (الخيمة لؤلؤة واحدة فيها سبعون باباً من در)، وفي ثالث، حيث يدور الموضوع حول (حور مقصورات في الخيام): (في خيام اللؤلؤ وفي الجنة خيمة واحدة من لؤلؤة واحدة أربع فراسخ عليها أربعة آلاف مصراع من ذهب) وعن ضخامة البيت كذلك (أدنى أهل الجنة منزلة الذي له ثمانون ألف خادم واثنتان وسبعون زوجة وتنصب له قبة من لؤلؤ وزبرجد وياقوت كما بين الجابية وصنعاء..)[٢٩].

ثمة توصيف هائل ومذهل لكل ما يتعلق ببنية المواد، وخاصة الثمينة منها وكذلك المضمون الجمالي والقيمة الرمزية لكل عنصر آخر. إضافة إلى ذلك، فإن الحديث عن الخيام، له ما يبرره من منظور تاريخي ثقافي نفسي، فالخيمة كانت معتمدة بصورة رئيسة في الجاهلية، وذكر الخيمة في القرآن، وفي أكثر من حديث نبوي، كما رأينا، يفصح عن ذلك التقابل (المقصود) بين ما هو مقام دنيوياً وما يكون جنتياً. ولعل في ضخامة البيت، إضافة إلى العدد الهائل من الخدم، عدا الزوجات، ما يجعل المؤثر أكثر إغراء، فهو خطاب جمالي استراتيجي، إنه يعزز في المخاطَب حقيقة ما يشتهي، وينطق من الموقع الذي يتآلف معه، ولكن بما هو مثير كلياً: وهذا التعزيز في سلوك مرغوب فيه، ينشأ على ما يحرض النفس، لكي تكون الأفضل ويقوم على واقعية عقلية تماماً ـ ومن خلال ما هو معلوم ـ فالشيء كلما كان مقارباً للمطلوب، كلما كان التجاوب معه أكثر. وفكرة البناء في الجنة لا تنعزل عن مخططها الواقعي، وإن كانت المغايرة موجودة. إنها المواضعة تماماً، إذ لا بد منها لجعْل المذكور حقيقة، أو محرضة على البحث عنها، ونشدانها، (وكيف والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلاّ على معلوم، فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم)[٣٠]، كما يرى «الجرجاني»، فالبناء لا ينعزل عما اعتاده الجنتي في حياته الدنيوية، وليس تعظيم البناء، أو زخرفته، أو تثمينه سوى امتداد لما يعرفه مسبقاً، ليحسن استيعابه، وما عدا ذلك يغدو الكلام، أي كلام ضرباً من الفوضى، أو اللغو، وليس لمثل هذا الكلام من حضور في كل ما قيل أو كتب عن الجنة. ثم توظيف لكل كلمة، فأن يكون كلام عن الجنة، هو أن تكون جنة متجلية في الكلام، إضافة إلى ذلك، فإن مشهد الخيمة في تجليها العجائبي، يشكل منافسة مع كل خيمة مرئية في حياة

البدو خاصة، من كل ناحية. وفي ضوء ذلك يظهر التضمين علامة فارقة لكل ما يشغل الجنة، فالتضمين ليس مجرد وجود شيء داخل شيء إنما عمقه المعنوي، ففي موضوعنا هنا ـ مثلاً ـ ثمة بيت، وثمة أسرة وثمة حشيات على كل سرير، وثمة زوجات على كل حشية، وثمة ما يجمّل كل زوجة... الخ، هذه التضمينات تضع الجنتي في إطار المأخوذ بالخلاب، بالعجائبي، الذي يفرز الملذات باستمرار. إنها الوظيفة الرمزية والنفسية، إذاً لكل تضمين، فما يخص الداخل يستثير الفضول، وهذا يدفع بالمرء إلى الإنجذاب إلى ما هو مثير.

واللغة العربية تتميز بمثل هذه الميزة بوضوح، فثمة معان يضج بها اللفظ الواحد، وثمة دواخل لكل قول، وهذا يفصح عن العوالم الخفية للمبحوث فيه. وكل ما هو خفي، يكون باعثاً على المناقشة، والاستفسار، وخاصة، إذا كان ماورائياً... والتضمين إذا كان من جهة يفصح عن مفهوم ثقافي واجتماعي، فكل ثقافة تتضمن ثقافات أخرى، مؤثرات لها فيها، وكذلك الأديان، إذ ليس بوسع دين (أي دين) ادّعاء فرادته المطلقة فثمة تجليات لأديان أخرى سابقة عليه تتخلله من جهة ثانية!

ونتلمس محاولة اجتهادية وجهادية وافتخارية، من قبل كل دين، أو عقيدة، لجعل ما يؤمنون به، ويعتنقوقه، أفضل الموجود كونياً، لإعطاء هذا المعتقد صفة الأفضلية بإطلاق، وخاصة عندما يتم تهميش كل الأديان أو المعتقدات الأخرى، بوصفها ناقصة، ضالة أو مضلّة، وأن ما يتضمنه الدين، أو المعتقد المذكور، يعبر عن كمال في ذاته وحدها، ثم يجري تعميق الخصائص، أو المزايا التي تجعله متفرداً، لتعظيم رأسماله الرمزي، فأن يكون دين ما، الدين الذي لا

دين سواه، هو أن طريق الخلاص الوحيد، والملذات المستطابة، يمر في أرضه، ويستقر في العالم المحدَّد به!

إن هذا العبور صوب المتخيل، وعبره صوب القدسي، والماورائي، يتلمس له منطقاً قويماً، وهو أن النفس مشدودة إلى ما يتجاوزها، إنها ـ ومن خلال الثقافة التي أُودعت داخلها ـ تحركها بما ينبغي أن تكونه أو تتجلى به، أن تلامس الحقيقة المتصورة! والوصف المتعلق بهندسة البناء كغيره من الأوصاف الأخرى، لا يتطلب مناقشة، بقدر ما يشترط قبولاً فقط. المنافسة غير مجدية، فمنطلق المقدس في عجائبيته، هو أنه يعلو أي منطق آخر، لأن القانون الذي ينظمه، هو أنه وحيد ذاته، إنه يوقف كل مناقشة بدعوى عدم جديتها وجدواها، لأنها تنطلق من تصور مخالف، ومن منظور فكري أو معتقدي مغاير بالمقابل. فقانون العجائبي الجنتي لا يفسّر إلاّ بما يقاربه في مفاهيمه، وعناصره، في البنية المكوّنة له. إنه قانون ما ورائي، يضاد القانون الدنيوي، وهذا مادي أو وضعي، وهذا يعني أنه يبرز حقيقته بوصفها عين ذاته، ولذلك نقرأ لكل مفسّر قرآن، أو كاتب يتجاوب مع منطوق الجنة باعتباره ناقلاً إلينا ما هو قابل للإحساس به، وفي الوقت نفسه تقابل المناقشة بالرفض، بدعوى عدم قدرتها على استيعاب حركية الملذاتي الجنتي. إنه يؤرخ للماورائي، دون انتباه لحقيقة العلاقة معه! ولعل مفهوم اللامعقول والغرائبي، يتم تداوله، من منظور العقل المحكوم بقوانين نسبية، فأن نفهم العجائبي ونفسره بشرياً ونخضعه لأسئلتنا، يعني من ضمن ما يعني رفض اللانهائي: الكلي بالنهائي: الجزئي، كوننا داخلين في شمولية اللامحدود، ولكننا بعيدون عن منطقه، لأنه لا يتحدد بزمان ومكان معينين، وبما هو مادي!

في منطق المقدس، الإلهي، ليس هناك توقيت لتحقيق رغبة معينة،

فالرغبة بمجرد أن تتبلور، تتحقق، وكل ما هو مرغوب فيه يكون موجوداً في نقاوته الكاملة. وهكذا نجد في الجنة (قصوراً من ذهب وقصوراً من فضة وقصوراً من لؤلؤ وقصوراً من ياقوت وقصوراً من زبرجد) (ص ٩٨)، ولن تعود هناك معادن ثمينة، ما دامت الرغبة تحصّلها!

إن السرد الذي يضع القارىء في دائرة المرغوب، ويمنحه حضوراً واقعياً، وكأنه قاب قوسين أو أدنى من الممتلك رغبياً: مادياً ومعنوياً، يؤسس لسلطته، ويفصح عن حقيقة هذه السلطة، وهي غير منقطعة عن الواقع التاريخي لها. أي أن هناك أرضية إسنادية لفاعلية المرغوب فيه، بالنسبة لموضوعنا، فأن يوصف البناء بالطريقة المعهودة، هو أن يكون طلب مسبق على ذلك، فثمة تجاوب إذاً بين ما يقال (المرسل) ومن يقال له (المرسل إليه)، رغم أن المرسل يفصح عن تجلٍّ قيمي، منشود، لأنه يملأ فراغاً، في حياة الجنتي، وهو فراغ يشمل الأبعاد كلها، والاشتياق لذلك يندفع بصاحبه نحوه.

٥ ـ أنهار الجنة وعيونها: ما وراء العجائبي البديع

يتوزع الماء في مختلف الأمكنة في الجنة، والماء المذكور في روعة طعمه وشرابه ومنظره، يتناسب سحراً وصفاء وسلاسة، مع المميزات الخاصة الأخرى للجنة، فلكل نهر ميزاته الخاصة، ولكل عين بالمقابل ميزاتها كذلك.

يفصح كل ذلك عن البعد الاعتباري الكبير للماء، ولا ينسينا ذكره الدور الإحيائي له، وكذلك التنشيطي، والطقوسي أيضاً، فالماء أصل الحياة، ومنبعها، والموت هو انقطاع الماء عن الكائن، والأرض لا تنفجر خصوبة واخضراراً وإثماراً إلاّ به. فثمة بُعد هدفي جلي في ذكر الماء والتركيز عليه في آيات قرآنية كثيرة، وأحاديث نبوية

متعددة ومتنوعة. ثمة حاجة عملية للماء. إنه تلبية لطالب ، وإشباع لأكثر من رغبة ماورائية، نظراً لتعددية المعنى الذي يتخلل الماء، فالماء لغة ناطقة، تتكلم الحياة!

فلا حر ولا قر في الجنة، ولا ظمأ ولا جوع، ولا ذبول، ولا يبوسة... الخ، فكل ما فيها يبهج الناظر، فأنهار أهل الجنة جارية تحت غرفهم وقصورهم وبساتينهم، وعلى وجه الأرض (ص ١٢١)، وهي بذلك تضاعف من متعة النظر، وراحة القلب، ونشوة العقل! ويحرص «ابن قيم الجوزية» على توضيح حقيقة رئيسة في بعدها الديني، تتعلق بأنهار الخمر، حين يقول بأن خمر الجنة غير مسكر (ص ١٢٢)، لأنه إذا كان مسكراً، فإن ذلك من شأنه دفع الشارب إلى القيام بتصرفات مجهولة النتائج من قبله، رعناء، وهذا يعني أن ثمة نظاماً طبيعياً متوازناً في الجنة لا يختل، ولكن ما المانع من أن تغلب أحدهم نشوة السكر، دون أن يرتكب حماقات؟ أليس بالإمكان تزويده بجهاز طاقي، فيزيولوجي يضبط فيه حركاته؟

واللافت للنظر، في أنهار الجنة هو أنها (تتفجر من أعلاها ثم تنحدر رنانة إلى أقصى درجاتها) (ص ١٢٣).

ويظهر أن «ابن قيم الجوزية» يذكر في الغالب أحاديث وأقوالاً تخص الجنة، دون تقديم توضيح لبنيتها، أو تحليل لمغزاها، إنه يقوم بوظيفة السارد، هذه التي تعني مفهوماً رسولياً خدمياً من نوع (رباني). إنه يستلذ بما يقوم به، وهو يدرك ما يقوم به، وما يريد تحقيقه هدفياً، وهو في ممارسته لدور السارد، يتواصل مع الحدث الماورائي نفسياً، إنه يعيش الماورائي الجنتي، ليؤكد فاعلية الاتصال والإيصال القرآنية، فيما يذكره من أحاديث، وآيات تسندها، أو

تشكل سلطة مرجعية لها. وفي ضوء ما يقوم به، يكون قد أثبت المطلوب، وهو يتواصل معه قارئه، أو سامعه، سواء كان هو، أو كان سواه، وهذا ينطبق كل مذكّر للآيات القرآنية، وجامع للأحاديث النبوية المتعددة الأغراض، مبرزاً قيمية الموضوع العظمى. إنه التلاحم المعنوي الكوني المسكون بالقداسة، بسلطة اللامتناهي الإلهي. فالأنهار وهي تتفجر من الأعلى، تعبّر عن التصور المُعطى للجنة، وهي أنها تعلونا، وهذا يعني أن الأنهار ـ وبشكل طبيعي ـ تتفجر من الأعلى، كون الجنة تقع ـ فوق ـ ولكنها تتفجر ـ تحت ـ وتنحدر على هيئة شلالات تماماً. وثمة تصورات مختلفة عجائبية لحقيقة الأنهار هاتيك!

إنها أنهار ذات قدرة إحيائية وإخصابية، ومزايا خارقة، بمنظورنا البشري. فهي توصَف بأنهار (جارية في غير أحاديد)[٣١]، ولهذا تكون قادرة على جعل كل ما يحفّ بها من الجانبين مثيراً: نباتاً وزهراً ووردا وشجراً.. الخ، ثمة قانون للأنهار كذلك، خاص بها منبعاً، ومسرىً، وفاعلية، إنها في تجلياتها الكبرى تكون لسان حال العجائبي الملذاتي، فناً (مائياً) خلاّقاً بالفعل. وليس من السهل الإحاطة بأنهار الجنة، فهي متعددة، ومتنوعة، وكذلك فهي عجائبية في الصفات التي تجلوها!

ويأتي في مقدمة هذه الأنهار (نهر الحياة)، وهو الذي تحدثنا عنه سابقاً، ذاك الذي بعيد للداخل إلى الجنة بعد أن تفحمه النار، الحياة الجنتية. إنه النهر الذي يمتلك قدرات خارقة، في تحويل الجسد المتفحم إلى جسد يفيض حيوية وعنفواناً، ويصبح جسداً جديداً (جنتياً)، وفق شروط الجنة تماماً، أي يكون مطهّراً من كل دنس وقذارة وحقد وحسد وجور... الخ.

وهناك النهر الأعظم الذي ذكر حوله الكثير من الأحاديث، مؤكدة أهميته، وثراء خيراته ـ إنه نهر الكوثر ـ وتحمل سورة (الكوثر) اسمه: ﴿إنّا أعطيناك الكوثر﴾، وهي سورة مكية، ثم ترتيبها حسب النزول (١٠٨)، وتبرز البعد القيمي، والثواب الكبير الذي يناله المسلم، مقابل كفار مكة بصورة خاصة، وهذه السورة تتجلى خطاباً ربانياً رحمانياً موجّهاً إلى الرسول، لتعزيز موقفه تجاه مناوئيه، وثمة استفاضة في الحديث عن هذه السورة بالذات، وبشكل خاص حقيقة (الكوثر):

١ ـ فالواحدي النيسابوري، المتوفى سنة (٤٦٨هـ)، يذكر أن سورة (الكوثر) نزلت رداً على موقف قريش من الرسول، وهي تستخف به، وتنعته بالأبتر ـ (وكانوا يسمون من ليس له ابن ابتر)[٣٢]، فهذه السورة كانت عزاء له ـ حيث جاءت الآية الثالثة والأخيرة فيها هكذا: ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ ـ أي هو الذي يكون هكذا. وهذا يعني مكافأة له، مقابل الوعيد الموجه لكل من خاصمه، أو أراد النيل منه! ويتكرر هذ النهر (الكوثر يكون نهراً هنا) في الإسراء والمعراج، فهو (نهر عليه جام الياقوت واللؤلؤ والزبرجد وعليه طير خضراء «أنعم طير رأيت»...) ويسأل «جبريل» الرسول، وهو في السماء السابعة: يا محمد، أتدري أي نهر هذا؟ قلت: لا، قال: هذا الكوثر الذي أعطاك الله إياه فإذا فيه آنية من الذهب والفضة يجري على رضراض من الياقوت والزمرد ماؤه أشد بياضاً من اللبن، قال: فأخذت من آنيته فاغترفت من ذلك الماء فشربت، فإذا هو أحلى من العسل وأشد رائحة من المسك)[٣٣].

ويحاول «الطبري» الحديث مطوّلاً عن (الكوثر)، فهو يبرز النهر الذي أعطي للرسول بأوصافه المذكورة، في أكثر من حديث، ـ فهو تارة نهر في الجنة فقط، وفي مكان ثالث: نهر وغيره، وفي مكان خامس: الخير الكثير، أو الخير كله، وفي مكان سادس: خير الدنيا والآخرة ـ ويشدد على أن (أولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال هو اسم النهر الذي أعطيه رسول الله(ص) في الجنة وصفه الله بالخير الكثير، وإنما قلنا أولى الأقوال في ذلك لتتابع الأخبار عن رسول الله(ص) بأن ذلك كذلك ذكر الأخبار الواردة بذلك)[٣٤].

«الطبري» يصادق على ذلك، منطلقاً من مفهوم الإسناد الأكثر، والأقوى، باعتباره معززاً من قبل الأكثر قرباً من الرسول، من أمثال (عائشة، وابن عمر، وأنس، وابن عباس...) وتبرز هنا القرابة ذات سلطة قوية في دعم القول الذي اعتبره «الطبري» القول المعقول...

إضافة إلى سلسلة الرواة الذين اعتمد عليهم في تأكيد ما ذهب عليه، ولكن يبقى الراوي الأول هو المأخوذ به قبل غيره في هذا المجال. و«البخاري» يذكر عدة أحاديث، تؤكد أن الكوثر، هو عبارة عن نهر في الجنة والذي أعطاه الله إياه ـ أي للرسول[٣٥].

ولا يختلف «ابن كثير» في تفسيره للكوثر، فهو يركز على روعته في مسيره، وفي جمالية ما يحف به من مناظر خلابة ـ (حافتاه قباب اللؤلؤ)، وترابه مسك، وخيراته كثيرة ـ وشاطئاه عليهما درٌّ مجوف آنيته كعدد النجوم... الخ، ومن ثم ذكر أنه النبوة والقرآن وثواب الآخرة، وأن كل ما فيه لذيذ وممتع، في مكان آخر (ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل..)[٣٦].. الخ.

وهكذا بالنسبة لـ «ابن حسين القمي النيسابوري»، ولكنه يضيف جديداً إلى ما قيل، فلعل منبعه حوض، ومنه تسيل الأنهار، وقيل

لعل الكوثر أولاده (أولاد الرسول في الجنة لأن هذه السورة نزلت رداً على من زعم أنه الأبتر كما يجيء، والمعنى أنه يعطيه بفاطمة نسلاً..). وقيل المقصود به (علماء أمته لأنهم كأنبياء بني إسرائيل واختلافهم في فروع الشريعة رحمة... الخ.. وقيل هو القرآن[٣٧].. الخ). ويرى «ابن عربي» أن نهر الكوثر ونهر السلسبيل هما نهران جنتيان[٣٨]..

فثمة اختلافات إذاً تتعلق بمفهوم الكوثر، ويظهر أن الذين حاولوا تفسيره، انطلقوا من ناحية تأويلية قبل كل شيء، إذ اعتبروه إيجابياً في دلالته، وليس المعنى المعطى قطعياً، إذ ليس من الممكن الجمع بين تفسير يرى فيه نهراً، وآخر يرى فيه مجرد خير، وثالث يرى فيه علامة نبوة، أو قرآناً، ورابع يرى فيه علماء أمة... وهذا يدفعنا إلى طرح سؤال استنطاقي لمضمون الآية ذاتها، وهو: كيف أُعطيت هاتيك المعاني لها، وهي مختلفة؟ أليس هذا دافعاً لنا لأن ندقق في حقيقة ما قيل عن الكوثر، باعتباره نهراً، يحفُّ بالعجائب والملذات؟ ونتعامل بحذر من جهة مع ما ورد من صفات تخصه، وتاريخية ما قيل في ذلك من جهة ثانية؟

لماذا لا يتم التأكيد على الحديث الذي يعتبر الكوثر نهراً ملذاتياً مُعطى لمحمد ولأمته، ما دام هو الأسبق تاريخياً؟ إن مثل هذه الأسئلة، تضعنا في مواجهة مضمون التفاسير، وأرضيتها الثقافية، وتاريخية هذه التفاسير، وحقيقة الإسناد تاريخياً كذلك!

ولكن الذي نكتشفه فيما بعد، هو محاولة إيجاد مكان آخر للكوثر، يليق به ـ مكانة وقيمة ـ فحين يصل إلى سدرة المنتهى، يشاهد، وهو مندهش كما يبدو، كل ورقة منها تكاد تغطي هذه الأمة (وإذا فيها عين تجري يقال لها: سلسبيل، فيشق منها نهران:

أحدهما الكوثر، والآخر يقال له: نهر الرحمة، فاغتسلت فيه فغفر لي ما تقدم من ذنبي وما تأخر)(٣٩).

فالكوثر لم يعد هنا نهراً مستقلاً، إنما ينبع مع غيره من سلسبيل، ولهذا قيل السلسبيل هو الماء العذب الفرات. وهذا يعني أيضاً أن مفهوم جغرافية الكوثر ليس واضحاً بالصورة التي يُعتقد بها ـ فالمعنى يتجذّر بأكثر من صيغة ـ وهو في تجذره ذاك، يثير المخيلة، ويخصبها، إذ كل قيمة جمالية (معنوية) تضاف إليه، تسمو بالمفهوم المذكور، وفي ملذاته المرغوبة! وفي مكان آخر، وفي السماء السابعة ذاتها، ثمة مشاهد آسرة عجائبية. فالكمال لا يتوانى عن الظهور بتفاصيله وروائعه: (ثم صعد إلى السماء السابعة، فإذا برجل أشمط جالس عند باب الجنة على كرسي وعنده قوم جلوس، بيض الوجوه أمثال القراطيس، وقوم في ألوانهم شيء فدخلوا نهراً فاغتسلوا فيه فخرجوا منه خلص من ألوانهم شيء، ثم دخلوا نهراً فاغتسلوا فيه فخرجوا قد خلص من ألوانهم شيء، ثم دخلوا نهراً فاغتسلوا فيه فخرجوا مثل ألوان أصحابهم. فقال: يا جبريل من هذا الأشمط ثم من هؤلاء البيض الوجوه؟ ومن هؤلاء الذين في ألوانهم شيء؟ وما هذه الأنهار؟ قال: هذا أبوك إبراهيم أول من أشمط على الأرض، وهؤلاء البيض الوجوه قوم لم يلبسوا إيمانهم بظلم، وأما هؤلاء الذين في ألوانهم شيء فقوم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فتابوا فتاب الله عليهم، وأما الأنهار فأولها رحمة الله، والثاني نعمة الله، والثالث سقاهم ربهم شراباً طهوراً)(٤٠).

إن هذا يفصح عن ذلك المنظور التحليلي لمفهوم الجنة، وحقيقة الماء الرمزية ـ وذلك من خلال الدور الكبير له ـ واقعياً وطقسياً ودلالياً، إضافة إلى أن المخيلة الإسلامية تتوافق باستمرار مع مضمون الجنة،

في تجليها الإلهي، إذ تتفتق دائماً عما هو مبتكر، من حيث القيمة الإغرائية، والترغيبية. فأخلاقية الرغبة تؤسس في كل عنصر من عناصرها ما يعبّر عن مفعولها، أو حراكها الملذاتي، وكل ذلك يتم في إطار تنافس صريح وضمني مع الثقافات السابقة، بقصد منح الثقافة التي يمثلونها المكانة الأولى قيمياً!

وثمة مشهد آخر عجائبي في مضمونه كذلك، حيث توجد شجرة في الجنة يخرج من أصلها كل نهر، والمخيلة الإسلامية قد اجتهدت كثيراً، لجعل هذا المشهد مألوفاً، أي منحه جنسية جنتية، فـ «ابن كثير» عندما يقرأ (وظل ممدود) في سورة (الواقعة)، يتحدث عن الشجرة التي يكون ظلها ممدوداً. ففي حديث روي على لسان كعب، وهو (والذي أنزل التوراة على موسى والفرقان على محمد لو أن رجلاً ركب حقة أو جذعة ثم دار بأعلى تلك الشجرة ما بلغها حتى يسقط هرماً، إن الله غرسها بيده ونفخ فيها من روحه وإن أفنانها لمن وراء ستار الجنة وما في الجنة نهر إلاّ وهو يخرج من أصل تلك الشجرة)[٤١]، هذا الحديث الذي يبرز أدهاشياً في صياغته، يقدم لنا مجموعة حقائق منها:

١ ـ ارتهان المخيلة الإسلامية للماورائي، بحيث تنشغل بكل ما يتضمنه ملذاتياً، وجعل ذلك حقيقة عيانية.

٢ ـ تبيان الماورائي في إطار تنويعي تعددي مركب، وهذا يضاعف من فاعلية المؤثر الجنتي، والرغبة فيه.

٣ ـ توسيع حدود المؤثر الجنتي، بحيث تشمل الزماني والمكاني، لجعل كل متخيل عاجزاً عن الإحاطة به. فالجنتي أوسع من أن يحصر في دائرة توصيفية، وأعمق من كل سبر، وملامسة لقاعه، كون اللامتناهي علامته الفارقة. وهناك مجموعة أنهار

أخرى تُعتبر حقيقة دنيوية، يرى «ابن عربي» أنها تجري من السماء، وهي (النيل، والفرات، ودجلة ومهران وسيحون، وجيحون) وفي مكان آخر، هناك نهران دنيويان (جنتان) هما (النيل والفرات)، وفي مكان ثالث (سيحان، وجيحان). وفي مكان رابع (دجلة وقهران، وجيحون، والنيل، ودجلة والفرات.. ومرجع هذه الأنهار كلها إلى الجنة...)[٤٢].

وثمة أقوال تستوقفنا حول حقيقة الأنهار الدنيوية وتكون لاحقاً، أو في حقيقة أمرها راجعة إلى الجنة:

فيذكر «القزويني» أن نهر (دجلة) نهر مبارك، وأن نهر (الفرات) له فضائل كثيرة، ثم يذكر أنه روي (أن أربعة أنهار من الجنة: النيل والفرات وسيحان وجيحان)، وذكر حديث «علي»، وهو يخاطب أهل الكوفة: (يا أهل الكوفة إن نهركم هذا يصب (أي نهر الفرات) إليه ميزابان من الجنة)...

لكن تركيزه هو على نهر (النيل)، إذ يعلمنا بفوائده الكثيرة والكبيرة، وبعجائبه التي تظهر خيراته الوفيرة[٤٣]..

ولا يمكن تجاهل صاحب (معجم البلدان) وهو يتحدث ـ بإعجاب ـ عن فضائل هذه الأنهار، وما بها من خيرات ونِعَم شتى[٤٤]...

ولعل في حديث «ابن كثير» عن النيل ما يستوقفنا لمعرفة سبب تركيزه عليه، فهو يذكر أنه (سيد الأنهار سخر الله تعالى له كل نهر بين المشرق والمغرب وذلله له فإذا أراد الله عزّ وجل أن يجري نيل مصر أمر كل نهر أن يمده فأمدته الأنهار بمائها وفجر الله تبارك وتعالى له الأرض عيوناً...)[٤٥]. إن هذا التركيز على (النيل) يفسره اعتباره الجغرافي، ومنافعه الاقتصادية، ولهذا ضمن هذا الإطار كيف يرشح بصورة خاصة أحياناً (النيل والفرات) ليكونا

من أنهار الجنة، فهذان النهران فوائدهما كانت كبيرة وكثيرة في أيام المسلمين ـ وإلى اليوم ـ ويقطعان مساحات جغرافية مختلفة في تضاريسها، ويمران في مدن ودول عديدة في أجناسها (قومياتها) ـ وهما نهران قديمان: (النيل بصورة خاصة).

والسؤال الذي يطرح هنا، لماذا التركيز على الأنهار المذكورة فقط؟ لماذا لم تُذكر أنهار أخرى، خارج إطار الدائرة الإسلامية؟

إن المخيلة الإسلامية هنا، وفي أمور أخرى، تظل محكومة بثقافتها التاريخية والاجتماعية، والبيئية الجغرافية. إن تاريخية هذه المخيلة تطرح كموضوع للمناقشة بوضوح، وخاصة فيما يتعلق بسيحون وجيحون (أو سيحان وجيحان)، فهذان النهران عرفا لاحقاً بعد انتشار الإسلام ـ حيث يستفاض في الحديث عن النيل ومن ثم الفرات في الترتيب. إذاً ثمة بعد ترغيبي وتربوي جلي في هذا الاهتمام، السؤال الناهض (إن جاز التعبير) الذي يطرح هنا: لماذا تذكر أنهار أخرى معروفة بطولها وغزارتها وفوائدها الجمة، بل وفي (عجائبها)، كما في حال (الأمازون، والميسسبي، والدانوب... الخ)، ما دامت الجنة تغطي مساحات لا تُحدَّد؟ وتشمل الناس جميعاً! كيف يمكن للقارىء الساكن في أماكن هاتيك الأنهار أن يتجاوب مع أحاديث تخص أنهار الجنة، ولا يجد لها أي ذكر لها بالمقابل؟

الأسئلة المذكورة سابقاً ـ هنا ـ لا تشكل (اختراقاً) لما يسمى بـ (حدود المقدس)، بقدر ما تشكل استفساراً للواقع المتخيل والمتصور، للثقافة التي وُضعت وصنّفت في ميادينها المعرفية الدينية المختلفة عن الإسلام، وكيفية (تبيىء القرآن)، إذ القرآن لا يذكر ذلك، وفي ضوء ذلك يمكن استنطاق مدى فاعلية ما يذكر من

أنهار كتلك التي اعتبرت جنتية، وحقيقة مغزاها تاريخياً ومعتقدياً!

أما عن العيون فهي كثيرة. فهناك جنات وعيون، وليس هناك مصدر مائي إلاّ وتغذيه عين معينة! فهناك العينان الشجريتان عند باب الجنة قبل كل شيء، والحوض نفسه مأخوذ من العيون التي تبرز ملذاتية، وتشكل نهراً، هو نفسه نهر الكوثر(٤٦).

ثمة إملاء لكل فراغ يستشعره المرء، وهو إملاء يفصح عن عجائبيته باستمرار، ومن ناحية أخرى يعبّر عن فيض ملذاتي. ويفهم السارد هنا بطريقة مختلفة عن نظيره الدنيوي، فالسارد يقدم بوصفه جنتياً، وهذا يُغطّى بما هو ماورائي. ثمة حضور للقدسي في هذه الصياغة، إضافة إلى أن المسرور يعتبر حقيقة حقة، وهي عجائبية وغرائبية لمن يسمع فقط، أما حقيقة السارد فهي في منطقها المؤكد للجنة وهي مغايرة لكل ما هو أرضي أو دنيوي، وكل التضمينات التي تتخلل المسرود الجنتي تفصح عن غناه وثرائه، أو عن ملذاتيته المتنوعة، إذاً يمارس منطق العجائبي هنا، داخل المخيلة الإسلامية الجنتية، كل ما من شأنه إضفاء طابع لذائذي ملذاتي على موضوعه، وفي الوقت نفسه كل ما من شأنه تثبيت فكرة رئيسة في الذاكرة الجماعية المسلمة (تحديداً)، الذكورية هذه المرة، بوضوح تماماً، وهي وجود جوارٍ في الجنة، ما عدا الحور العين، في انتظار إشارة عابرة، لكي يتبعن من يرغب فيهن!

فكل زخرفة جمالية، هي لتعميق المشتهى بصرياً، ومن ثم معنوياً إثر ذلك. والمعنى دائماً في انتظار ما يجسده لتأصيل اللذة المشتهاة، ولإشباع ما في النفس من هوى شهوي فائض، هوى يؤكد فاعليته من خلال اشتهاءاته المتعددة، وإن كان يفصح عن نقائه، يكون خالياً فيه من كل دنس كما سنرى، وما جاء كذلك حول العين

الكافورية، يلفت النظر، فهناك عين كافورية، حيث البرد وطيب الرائحة، وعين زنجبيلية، حيث الحرارة وطيب الرائحة (ص ١٢٦)، وهما نوعان لذيذان من الشراب، يمتزجان، فيحققان غاية ما يشتهيه المؤمن في الجنة: فالتوافق بين موجودات الجنة عنصر رئيس، وبجلاء - فالنباتي بكل ملذاته، والمائي بكل انسيابيته المؤثرة، والحيواني بكل أطايبه، والحورعيني بكل ما لهن من مزايا ملذاتية، كل ذلك يشكل تناغماً هرمونياً يفيض باللذة. وكما ذكرنا - تبرز الجواري في الجنة، ليحققن المزيد من المتع. فهناك نهر يسمى (البيدج) جنتي، وكما يقول «ابن عباس»: (عليه قباب من ياقوت تحته جوارٍ يقول أهل الجنة انطلقوا بنا إلى البيدج فيتصفحون تلك الجواري فإذا أعجب رجلاً منهم جارية مسَّ معصمها فتتبعه. (ص ١٢٦).

إن مثل هذا الحديث يستجيب لذلك النداء الباطني الذي يبحث عن مجال تحقيق الرغبة، يضع الإسلام في إطار المرسوم ثقافياً قبل كل شيء. فكل تنويع جنتي، لا يُفهم حقيقة إلاّ بذكر ما هو الواقع الذي كأنه الإسلام، وليس في بعده النظري، فالبيدج كنهر، وهو يتغذّى من عيون عجائبية، كما يبدو، وما يحف به من أطايب وروائع طبيعية، ومشهد الجواري الفاتنات، كل ذلك يحرك في نفس المسلم بصورة خاصة، وفي واعية كل مطّلع على تفاصيل تخص الجنة، يحرك كل ما هو مكبوت، حيث يتلمس حقيقته، تجليه جنتياً!

٦ ـ حيوانات الجنة: حسب الرغبة:

لا غنى للإنسان عن الحيوان، فالحيوان أقل درجة - وبكثير - من الإنسان، من حيث القيمة، وهو مسخَّر له، وفي ضوء ذلك، لا بد

من وجوده في الجنة، لا لأنه يقوم بأعمال مسخرة للإنسان، أو يكون في خدمته، بل لأن هناك متعة واستمتاعاً حين يكون موجوداً. فالحيوان هو الوجه أو الجانب الآخر من الإنسان إذ يحاول التعامل معه، إنه لا يشكل مصدراً غذائياً فقط، بل في تعرفه على طباعه يتعرف على ذاته أكثر، وفي تعامله مع الحيوان، يتعامل مع كائن ذي روح، يحقق الكثير من رغباته النفسية بسلوكه، ويلهمه الكثير من الأفكار والرؤى بالمقابل.

ولقد تعددت الأقوال حول حيوانات الجنة، وعلى سبيل المثال، فإن «ابن قيم الجوزية»، واعتماداً على أكثر من حديث نبوي، يورد اسم الخيل كثيراً (ص ١٧٧←١٧٩)، فإذا دخل المؤمن الجنة أتي له بفرس من ياقوتة له جناحان، يحمله إلى حيث يشاء (ص ١٧٨)، وحين يسأل الرسول كثيراً، يقول: (فيها ما اشتهت نفسك ولذت عينك) (ص ١٧٧←١٧٨)، وفي مكان آخر يُذكر اسما الخيل والإبل صراحة (ص ١٧٩)، أي باعتبارهما من حيوانات الجنة.

ولكن «ابن قيم الجوزية» يبدو متحفظاً هنا، شأنه في ذلك موقفاً شأن موقفه من مواضيع مختلفة أخرى، ليس فيها أحاديث جازمة يمكن التأكد منها صراحة من ناحية، ولموقفه هو ذاته من الحيوان. فالبهائم تستحضر صورة سلبية لها، وهي ما يتعلق بقذارتها، من ناحية ثانية، ولذلك يظهر الاستئناس بها محدوداً، إنه في ضوء ذلك لا يعتمد سوى على أحاديث يعتقد اعتقاداً كلياً بصحتها فقهياً، فهو من أهل الحديث، وقد كان بوسعه أن يعقد فصلاً كاملاً في كتابه عن (حيوانات الجنة)، فهو يذكر في مكان آخر، كيف يلتذ المؤمن برؤية النوق البيض ذات الأجنحة، والمتلألئة، وعليها رحال الذهب، وذلك إثر دخوله الجنة (ص ١٠٠).

فالإبل والخيل موجودتان في الجنة، ولهذا كان إلحاح الكثيرين في الأسئلة الموجهة إلى الرسول، فحياتهم لم تكن منفصلة عنهما، وخاصة في باب استئناسهم بها، وهذا يؤكد ناحية منطقية أخرى، وتاريخية بدورها، وهي أن الحديث عن هذه البهائم هكذا، يقدم فكرة عن البعد البيئي للقرآن، وتحديداً: شبه الجزيرة العربية، فما كان معتقداً وذا أهمية، كان له صدى في القرآن وفي الأحاديث النبوية كذلك. ومن خلال ما ذكرنا سابقاً عن الخيل والإبل، يمكننا إثارة النقاط التالية:

١ ـ لقد ارتبطت في المخيلة الجماعية الإسلامية، وفي الذاكرة الإسلامية في جماعيتها فكرة أساسية، وهي تقديس الخيل والإبل وتقديرها من خلال ذلك، واقترانها بما هو مخيف ومدنس، شيطاني تماماً، وقد تكرر ذلك في أماكن مختلفة.

٢ ـ إن هذا التداخل يفصح عن علاقة بيئية تاريخية وثقافية، أشبه ببررخ بحري، فثمة تاريخ له ثقافة خاصة يتوغل عميقاً في (كيان) الثقافة الإسلامية التي تشكلت على مراحل، ولم تستطع محو ما كان للتاريخ السابق من علامات ثقافية جلية مؤثرة. وكما ذكرنا سابقاً[٤٧]، فإن ربط الخيل والإبل بالشيطان، لا يفصح عن دناسة، بقدر ما يؤصل للقداسة، أي أن لمثل هذه العلاقة تجليات طوطمية، تحتفظ بأهميتها، فكل ما كان مخيفاً، يفسّر بخطره، بأهميته مادياً ومعنوياً، وخاصة إذا كان معاشاً، وأمام مرأى العين. وفي ضوء ذلك لا يعود التحريم (أكل لحم الخيل) والاعتماد على الإبل، وتعظيم النوق البيض، حتى الآن، رغم العمق التاريخي، إلاّ تشكيلاً لموقف معتقدي، قد يجمع في داخله بين بقايا ماضٍ

كان، وحضور ثقافة معبرة عن مستجدات، تشذّب ذلك الماضي أو تقننه..

٣ ـ ومن خلال ما تقدم، تشكل الخيل والإبل فضاء لحراك رمزي قيمي. فثمة إحالة مستمرة للقدسي، وثمة أصالة لسلطة مرجعية، تستنطق كل إحالة، لاكتشاف ما يغذي فعل الإحالة، وثمة مسافة قائمة بينهما ليست ثابتة، نظراً لتداخل أبعادها.

إن قراءة في المكتوب الثقافي العربي ـ الإسلامي، عن أمثال هذه الحيوانات، تنير الخلفية التاريخية للحدث، وعلاماته المعتقدية. إن ما جاء على لسان «ابن عباس» لهو من قبيل تزكية موقف، وتقوية معتقد مستجد، وتنحية مُعاش:

أحبوا الخيل واصطبروا عليها
فإن العز فيها والجمالا
إذا ما الخيل ضيّعها أناس
ربطناها فأشركت العيالا
نقاسمها المعيشة كل يوم
ونكسوها البراقع والجلالا[٤٨]

فالخيل والنوق نوعان حيوانيان، لم يكن للعربي، وللبدوي منه، بشكل خاص، غنى عنهما، في مختلف نشاطاته اليومية: سلماً وحرباً. وهذا يعني أن ورود أسميهما في أماكن مختلفة، يفصح عن رغبة منشودة، وتحقيق لرغبة، في الجنة ذاتها. فالمذكور هنا إذاً محكوم بفضائه التاريخي، بزمنه المؤطر. وعلى سبيل المثال، لماذا صورت الخيل والإبل، وهي تطير، أو هي مخلوقة من مادة نباتية (شجرية) ومعدنية ودون تعب، وليس هناك تصور (أي تصور) عما

تسميه اليوم بالطائرات وغيرها من وسائل النقل الحديثة(٤٩)؟

تُرى هل ينعدم كل شيء، ولا يبقى سوى ما ذكرناه؟ مهما كان الجواب، فإن التصورات المعطاة عن الجنة لا تنعزل عن مسارها التاريخي. ومن ناحية أخرى، لماذا لم تذكر حيوانات أخرى في الجنة تعتبر مألوفة، ويعتمد عليها في أماكن أخرى، خارج حدود شبه الجزيرة العربية، ولدى شعوب أخرى، ليست عربية؟ كما في حال الفيل مثلاً، فهو لم يذكر في الجنة رغم أهميته الكبيرة لدى من يستخدمه في حالتي السلم والحرب، بل إن منزلته ربما تكون أعلى وأسمى من منزلة الخيل عند العربي. فالهنود، وحتى الإيرانيون يمنحونه قيمة كبيرة.. ثم الكلب الذي له قيمة معتبرة عند الأسيكمو، باعتباره حارساً ووساطة نقل ممتازة، كما لا يخفى على أحد؟!

وللكلب مكانة مميزة في القرآن، كما في حال كلب أهل الكهف، ولعل المتتبع لما كتب عن الكلب في إطار الثقافة العربية ـ الإسلامية، في نواحٍ مختلفة تخص الكلب، يدرك مدى أهمية الكلب، ولقد قيل الكثير فيه وعنه، بحيث تبدو ـ بل تظهر ـ الكتابات عنه، وهي تبرزه إيجابياً، وأحياناً سلبياً، وتركزه على لون دون آخر، ونوع دون آخر، تظهر غزيرة، لتفصح عن موقع الكلب، باعتباره متجاوزاً لخصوصيته الكلبية. فلقد كان الكلب يعيش مع العربي (البدوي خاصة)، وكان نتيجة ذلك موضوع ملاحظته بدقة. والمتمعن في ما كتبه «الجاحظ» عنه، وما أورده عنه من أقوال ومقارنات بينه وبين سواه من الحيوانات، يدرك أهميته. ولعل هذه الكتابات تدفعنا إلى معرفة حقيقته كرمز، وأن العلاقة معه ليست من خاصية طبيعية فقط، بل طقسية كذلك، فالكلب الأسود يبرز

مسحوراً، ولصيقاً بالشيطان، ولهذا يكون نجساً، ويحذّر منه، ولكن هذا الربط بين الكلب واللون الأسود، والشيطان يستمد مشروعيته من الحراك الثقافي الذي يعبر عن دلالات اللون الأسود (فهو غامض ومعتم ومخيف ويخفي مفاجآت... الخ)، وربطه بالشيطان، يعود بنا إلى القوى الكامنة فيه، وإلى تاريخ طويل عريق، كان الكلب فيه مقدساً(٥٠).. فكيف لا يكون الكلب من حيوانات الجنة صريحاً؟ وهل يفسَّر ذلك من منظور معتقدي لاحق، باعتباره نجساً، فيتم تجنبه! وتُعتبر الغنم من دواب الجنة، حيث يمكننا إيجاد أكثر من حديث يؤكد أهميتها:

- الغنم بركة، والإبل عز لأهلها، والخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة...
- الغنم من دواب الجنة، فامسحوا رغامها، وصلوا في مرابضها.
- الغنم أموال الأنبياء.
- الغنيمة الباردة الصوم في الشتاء(٥١)..

إن هذا يرجعنا من جديد إلى القيمة المادية، فالمعنوية للغنم. فهي كانت الثروة الأساسية للعرب ـ بل في الميدان التجاري في المنطقة. ونظراً لأهمية الغنم، جاء ذكرها وهي في الجنة، فالإنسان يفكر في ما هو قادر على التفكير فيه، وفي ما هو راغب فيه ويتجاوب معه، وفي ضوء ذلك تكون الغنم، الجاه ومن ثم الثروة والمعنى الرمزي في حياة العربي قبل كل شيء، ولو ذكر غيرها، بحيث يكون حيواناً غير مألوف، حتى لو ذكر إلى جانب الغنم، لاختلف الموقف، والمعنى بالمقابل، كأن يكون هناك حديث من هذا النوع: الفقمة من حيوانات الجنة، أو السمك بعامة، بالنسبة للبحريين حيث يكون ثروتهم الوحيدة، ولذلك تم الربط بين الغنم والخيل والإبل، فهي

حيوانات مترافقة لها تاريخها تماماً. ولعل سؤالاً كهذا يعرفنا بحقيقة أخرى: كيف يمكن استيعاب عبارة: الخير معقود بنواصي الخيل راهناً؟ حيث الخيول العربية الأصيلة ذاتها، باتت خارج حدودها، بل صار الذي يميزها عن سواها أكثر ليس عربياً، وفي زمن لا تُعرف فيه، إلى جانب أفخر السيارات الأورو ـ أميركيابانية، اللهم في مناسبات استعراضية قيمياً، أين هو الخير الآن، إلى جانب الإبل ذاتها، حيث التكنولوجيا المتطورة، جعلتها غريبة حتى بالنسبة للذين يعتبرون أنفسهم (أهلها)؟

وكيف يمكن الربط بين الخيل والخيلاء نفسياً، حيث ضعف دور الخيل حياتياً؟ هل نقول (الصاروخاء) من الصاروخ؟!

وتعبير (الغنيمة) الذي يذكر بالغزو، وسلباً المهزوم، حيث الغنم هي ثروته المادية الرئيسة، يفصح عن العلاقة المذكورة، أي علاقة ورود الغنم بين حيوانات الجنة، وأهميتها في الواقع، وهذا لا يحتاج إلى توضيح إضافي!

وللطيور مكانة جلية في الجنة، كما في مثال الطائر المتعدد الألوان في ريشه، وفي كل ريشة طعم معين، كما ذكرنا سابقاً.

وثمة حديث يعتبره «ابن قيم الجوزية» غريباً، مضمونه هو أن أهل الجنة إذا اشتهوا الطعام جاءتهم طيور بيض فترفع أجنحتها فيأكلون من جنوبها من أي الألوان شاؤوا ثم تطير (ص ١٠١)، ألأن الكاتب يرى فيه غرابة مضاعفة (ميتاغرابة؟)، وخاصة إذا قورن بالأشجار وثمارها، وتربة الجنة، وما يشتهيه أهل الجنة ويرغبون فيه، وكما رأينا في حديث مذكور سابقاً، وهو أن في الجنة ما يرغب فيه ويشتهيه المؤمن!!

ويذكر في حديث أن ليس في الجنة من البهائم سوى (الإبل والطير)[٥٢]، وهذا يفتح مجالاً واسعاً للبحث في مدى صحة الأحاديث عن الجنة، سواء من جهة رواتها، أو مناسبتها، أو مخرجيها، في موضوع مثير، هو موضوع الجنة.

ومن الجدير بالذكر أن هناك حيواناً يذكر اسمه له أهميته الغذائية، ودلالته الأسطورية، ودلالته الرمزية، وهو الحوت بصورة خاصة، والحديث الذي ذكر سابقاً، وهو أن أول شيء يأكله أهل الجنة زيادة كبد الحوت، يتفرض وجوده من أجل ذلك!

وبشكل عام، فإن الذي يلفت النظر فيما تقدم، هو ذلك الترابط بين المعيش والمعاش اليوميين، والمثار واللذائذي في الجنة.
وثمة حيوان جنتي فعلاً، يتبادل وسواه العديد من المواقع تضحوياً: أنه الثور مع الكبش، أو الكبش مع الثور ـ لماذا؟

هناك تشابه بين الكبش والثور، فهما ذكران من ناحية، ومن ناحية ثانية يتمتعان بقوة إخصابية هائلة. غير أن الثور هو حيوان عملاق يحمل الأرض على أحد قرنيه، وكلما انتهت السنة، ينقلها إلى القرن الآخر، ليفصح هذا التصور عن طقس قديم، طقس يرتبط بالولادة، وبالبداية الجديدة، حيث يبدأ الإخصاب/ الدورة الجديدة، وقد كان الثور رمزاً ألوهياً، وإلهاً، نظراً للقوى الكامنة فيه.

وهناك ما يؤكد الخاصية التضحوية في ذاته، فقد روى «مسلم» (أن أهل الجنة حين يدخلونها ينحر لهم ثور الجنة الذي يأكل من أطرافها ويأكلون من زيادة كبد الحوت) إنه التمازج ـ هنا ـ بين المائي والأرضي. والأطرف من ذلك ما روي عن (أن الشهداء حين يدخلون الجنة يخرج عليهم حوت وثور من الجنة لغذائهم فيلعبان

حتى إذا كثر عجبهم منهما طعن الثور الحوت بقرنه فبقره لهم كما يذبحون ثم يروحان عليهم لعشائهم فيضرب الحوت الثور بذنبه فيبقره كما يذبحون.

وهذه المواجهة تفصح عن علاقة رمزية جلية تماماً. فإذا كان الحوت رمزاً دنيوياً، وتعبيراً عن تجلٍّ دنيوي، ثم اختتاماً لما هو دنيوي، وهذا يظهر في عملية بقره بطعن الثور له، والثور هو ذاته رمز دنيوي، مقدس، ولكنه يرتبط بالعمل ـ بالحراثة منذ القديم ـ ويكون ضرب الحوت له بذنبه إعلاماً عن نهاية كل جهد ومشقة ـ حيث يتهيأ الجنتيون لحياة أخرى. والطريف في الأمر أن «الدميري» يوضح هذه العلاقة ـ وهذا يلفت النظر في تأويله للمشهد ـ ومن ثم يخطو الخطوة الثالثة، وهي الأخيرة، عندما يؤكد على ذبح الكبش على الصراط، ليعلم أهل الجنة أنه لا موت ولا فناء(٥٣)، فالكبش حيوان تضحوي، وهكذا هو الثور، ولكنه مرتبط بالعمل والإنتاج أكثر، ويظهر لنا أيضاً أن الحوت حيوان مائي (أعماقي) خفي، والكبش أو الثور، حيوان أرضي ظاهري، إن كل شيء يصبح ـ هناك ـ واضحاً!

ولكن لماذا لا نتلمس حضوراً لحيوانات أخرى، مثل الخنزير والحمار بصورة خاصة؟ لقد ذكرنا سابقاً، ونحن نتحدث عن الملذات الذوقية لماذا يحرم أكل لحم الخنزير، ومثل هذا التصور يمتد إلى الجنة، فما لا قيمة اعتبارية له دنيوياً، لا اعتبار له أخروياً كذلك. ولكن، وكما ذكرنا سابقاً، بخصوص الخنزير، فإن تحريمه يفسَّر بأسباب ثقافية ومعتقدية، وكذلك الحمار الذي يذمُّ كثيراً، بل هناك ما يؤكد على أنه حيوان مسخ أصلاً، ويضرب فيه المثل بالضعة، والحقارة، والحمق، والطيش، والفحش... الخ، رغم ما يقال فيه

وعنه من تحمله مشاق السفر، وهدوئه، ومسالمته، واستكانته وطاعته كثيراً لمن يقوده[٥٤]!

وهذا بدوره، يذكرنا بتاريخ مغيب، تاريخ ينطق بالخفي فيه طقوسياً ومعتقدياً، باعتباره حيواناً طوطمياً فعلاً.

ولهذا تمّ استبعاده والخنزير من الجنة، وهذا الاستبعاد بما يفسره تميزهما باللواطية، فالاثنان لوطيان، وما كان في وسع العرب (عرب الجاهلية قبل كل شيء) رؤية مثل هذه الحالة، وعادة الشذوذ الجنسي كانت شائعة، ولو لم تكن موجودة، لما جاء ذكرها في القرآن[٥٥]، إن أخلاقية الجنة في سمتها الذكورية تستبعد كل ما يؤذيها معنى واعتباراً، لتحتفظ بطهرانيتها كاملة!

٧ ـ الأشجار والزهور والورود: عجائبية مذهلة

يظل الغطاء النباتي مصدر متعة وراحة للإنسان ولذة له كذلك. ففيه ما يريح الإنسان حسياً، وطاقته تبرز من خلالها، والنبات سخّر كلياً في خدمة الإنسان، فهو يكون بالطريقة التي يراد لها أن تكون في حدود الممكن، فلا غنى عنه إذاً، وخاصة إذا علمنا أن النبات يتداخل مع الإنسان، فهو مثله كائن حي، ولكنه في نموه، يكون مجالاً له غذاء، وترويحاً عن النفس، وعنصر إبداع! ولهذا كان التركيز على النبات في القرآن، وكيف أنه يرمز إلى الأخضر والنماء والبهاء والديمومة، والخصب... الخ!

ولعل في رؤية الأشجار والورود والزهور ما يريح النفس والعين (نافذة النفس على العالم)، عدا عن كونها تقدم فوائد جمة للإنسان كدواء وغيره. وقد وردت آيات كثيرة عن النبات، في الجنة، من باب التأكيد على أهميته، كالزيتون، والرمان، والنخيل

والعنب والتين، ولهذا ركز «أبن قيم الجوزية» على ذلك، معتمداً على القول القرآني ﴿وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين في سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾، وكذلك ﴿ذواتا أختان)، و﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾... الخ.

وهو يسعى إلى تقديم صورة تبرز البعد العجائبي لما في الجنة من شجر وثمر وزهر، فالسدر المخضود هو الشجر المقطوع أو المنزوع شوكه، حيث نبتت محل كل شوكة ثمرة (ص ١١٢)، أما الطلح فقيل إنه شجر الموز، وله (نور ورائحة وظل ظليل) (ص ١١٣). ولعل المتمعن في ما أورده المفسرون حول ما تقدم، يتلمس حقيقة ذات علامة فارقة: قرآنية الهوية، وهي أن هؤلاء حاولوا تقديم صورة عما يقرؤون من خلال ما هو مقروء، ـ فهم ـ وكما تقتضي ثقافة عصرهم، وأصول التفسير المنضبطة، يفسرون القرآن بالقرآن. وفي ضوء ذلك تكون الحضارة الإسلامية حضارة تفسير قبل كل شيء، مادام التفسير يسمي الأشياء بأسمائها، من خلال (تجنيس) كل لفظ قرآني بمعنى معين، أو حتى بعدة معان، تُعتبر حقيقته، رغم أن ليس هناك ما يمكن تقييده، بخصوص كل آية تتجاوز خاصيتها المكانية والزمانية، وهي تبدو عامة، أسمى من أن تقيّد معنى، كما في الآيات المذكورة، عن الشجر وغيره ـ فالوصف هو الجلي. ويظهر أن ما قاله «ابن عباس» يؤخذ به، من قبل المفسرين، ومن معهم، وهو يتحدث عن الثمار والفواكه (بل إن كلامه يشمل غالبية ما تشتمل عليه الجنة من موجودات) (لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا إلاّ في الأسماء)[٥٦].

ولهذا اجتهد المجتهدون ـ بقصد تبيان الفارق الكبير جداً بين

العالمين ـ فـ «الطبري» يحاول مقاربة المعنى، بذكر أحاديث مختلفة، كقوله عن أن السد المخضود، هو الثمر الذي ذهب شوكه، والطلح المنضود، اعتبر الموز تقريباً، والظل الممدود، في ظل دائم لا تنسخه الشمس فتذهبه(٥٧)... ولكن ما يعرف حتى الآن، أن لا شمس ولا قمر في الجنة، فكيف تنسخه الشمس.

ولم يختلف «ابن كثير» عن «الطبري» في ذكر الأوصاف المتعلقة بالشجر، من حيث السمو، والأثمار والملذاتية البصرية..

وينقلنا «ابن كثير» مثل غيره من الذين رأوا في تبيان كل مغاير للجنة لما هو في الدنيا فضيلة تفسيرية، والسمة الرئيسة في هذا المجال، ينقلنا إلى عالم الملذات البصرية، حين يذكر الأقوال العديدة المتعلقة بعجائب الجنة الربانية، بخصوص الشجر قبل كل شيء، فيذكر أن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها سبعين عاماً، أو مائة سنة هي شجرة الخلد، ويتكرر هذا الحديث كثيراً.

ويحاول ما يمكن تسميته بـ (امتلاك المعنى) أو القبض عليه، وهو يقرأ (وظل ممدود) فيذكر حديثاً ـ تعرضنا له سابقاً ـ وهو أن هناك شجرة ضخمة عالية جداً، لو أن رجلاً ركب حقة أو جذعة ثم دار بأعلاها، ما بلغها حتى سقط هرماً، لماذا؟ لأن الله هو غرسها بيده ونفخ فيها من روحه، وإن أفنانها لمن وراء ستار الجنة، وما في الجنة نهر إلاّ ويخرج من أصل تلك الشجرة...

وثمة حديث آخر، جاء فيه، وقد رواه أبو هريرة عن الرسول: ما في الجنة شجرة إلاّ وساقها ذهب...

وهناك حديث آخر طريف وممتع في دلالته فعلاً، عن «ابن عباس»،

وهو أن الظل الممدود شجرة في الجنة على ساق ظلها قدر ما يسير الراكب في كل نواحيها مائة عام فيخرج إليها أهل الجنة أهل الغرف وغيرهم فيتحدثون في ظلها، قال: فيشتهي بعضهم ويذكر لهو الدنيا فيرسل الله ريحاً من الجنة فتحرك تلك الشجرة بكل لهو في الدنيا، ويعلق «ابن كثير» على ذلك بقوله: هذا أثر غريب وإسناده جيد قوي حسن[٥٨].. يمارس التفسير في هذا المجال دوراً تبشيرياً، وهو يُؤنْسن الجنة، وتبدو اللغة المفسّرة عبارة عن رسالة تنطق بخاصية الماورائي، لإثبات فنائية وزوال وهامشية الدنيوي. فالمفسّر هو لسان حال الآخر، الذي (يتكلمه) إن جاز التعبير، إنه لا يتكلم، بقدر ما يُعلم، وهو إذ يُعلم، يكون داخلاً في إطار المفهوم، تتجلى وظيفته، في نقل اللامرئي، وإحلاله محل المرئي. ولذلك يكون اللامرئي هو ذاته المرئي ولكن بعد إظهار ما يلغيه، فالذي يترجم اللامرئي ـ هو في الأساس ـ ذلك القادر على النطق: الإنسان أولاً وأخيراً، فهو أداة الخطاب، ومن ثم المحمول به، ومتلقيه، ومنفذه في النهاية، والمدقق في ما تقدم يكتشف مثل ذلك، وببساطة لافتة للنظر.

فالتفسيرات المختلفة للفظة ما، أو لعبارة ما، أو لآية معينة، لا تندرج في فضاء الاحتمالي، في إطار المحتمل، بقدر ما تنتمي إلى حقل المُدرَك فقط، فالمفسّر (الطبري كان أو ابن كثير وغيرهما) لا يقرّب المعنى من القارىء أو السامع، بقدر ما يوجد معنى هو المفترض: المعنى الأصل، ومثل هذا التحديد، يضعنا في مواجهة إشكاليتين هما ذاتهما حقيقتان مؤرِّخ لهما:

١ ـ الإشكالية الأولى، تكمن في كون المعنى المقدّم حقيقة المفسّر. وقارىء مختلف التفاسير، يجد أن محاولات

مختلفة، تندرج في مجال المرفوض، فكأن ما أعطي معنى هو حقيقة المُعطى، والحقيقة هنا تكمن في أن المعطى ليس سوى الموجود ثقافياً وليس غيره.

٢ ـ والإشكالية الثانية، هي في إضفاء المفسّر على تفسيره، على شخصه، صفة أعلمية مقدسة، لا تخترق نقدياً، وبذلك يساء إلى المعنى واللفظ معاً، والحقيقة هنا تكمن في ذلك الغطاء المعتقدي المحروس والسلطوي، الذي يُستثمر سلوكياً ومذهبياً.

فالذين فسّروا الآيات المذكورة، لم يلامسوا حقيقتها، وليس بإمكانهم، ولا بإمكان أيٍّ كان فعل ذلك، ما دامت تلك تمثل كل ما كان ويكون وسيكون. وهذا يعني أن ليس هناك وجود معين لها (صورة أصلية) وهذا يجعل من أي ادّعاء لامتلاكها تزييفاً فعلياً لها. فالسدر المخضود، أو الطلح المنضود، والظل الممدود، صور حسياً ليس إلاّ وفهم بما يتجاوز ما هو واقعي لجنتيته!

وما يؤكد هذا هو ذلك الوصف الخاص به، وتعدد الاحتمالات الذي يعبر عن عدم وجود يقين معرفي ثابت لما هو مذكور آيتياً! والمخيلة التي تنفتح على اللامحدود لا تنسى أصلها (نسابتها البشرية)، فهي تخدم القدسي، ولكنها تؤكد الأنسي والواقعي فيها[٥٩]. فالأشجار الموصوفة والثمار المذكورة هي التي كانت تُعرف في بيئة الرسول، والحديث عنها لا ينفصل عن الثقافة المحصّلة!

أما ربط العناصر غير المتآلفة مع بعضها بعضاً، فهذا يدخلها في مجال العجائبي الرباني، وخاصة الشجرة ذات الساق

الذهبية، والشجرة التي يخرج من أصلها فرس أبلق، والتي تثمر نساء... الخ، إنها أمثلة تعكس مفهوم المسلم للجنة، حيث تنعدم الفوارق بين العناصر المتناقضة. وهذا الإجراء يؤكد في مضمونه القدرة الإلهية، وفي الوقت نفسه يعزّز من فاعلية الرغبة النفسية لدى المرء، وخاصة تلك التي ترتبط بما هو مأمول ومنشود: الخير الوفير، والثروة التي تكون ملكاً مشاعاً: ذهبية وغيرها، والنساء الحسان، ولعلنا ـ ونحن نتحدث عن الشجرة ـ نواجه شجرة الرغبات (شجرة الأماني) التي تثمر كل شيء رائع ومبدع، ونحن هنا نحتاج إلى يد فنان مبدع بحق، لكي يظهر لنا كل هاتيك الروائع الجنتية، لإشباع نهم الأعين، ونداءات النفس الماورائية!

وفي الإطار نفسه تكون الثمار ضخمة، كما في شجرة طوبى، وحلول ثمرة محل أخرى كلما تنام لها الرجل، واكتساء الرجل من شجر الجنة(٦٠).. الخ. ويتضح ذلك أكثر في حديث منسوب إلى «ابن عباس» عن نخل الجنة بأن (جذوعها من زمرد أخضر وكربها ذهب أحمر وسعفها كسوة لأهل الجنة منها مقطعاتهم وحللهم، وثمرها أمثال القلال والدلاء أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وألين من الزبد ليس فيها عجم) (ص ١١٥)، في ضوء ذاك يعود السؤال المنطقي (الدنيوي) مشروعاً، ويؤخذ به وهو: كيف يمكن لشجرة أن تكون ساقها ذهبية، وتثمر خيلاً ونساء وثياباً... الخ؟ ويكون الشجر شهياً وهو معدني أصلاً، إذا فكرنا في كيفية تمرير الماء إلى الجذوع والأغصان!؟ فالمنطق الجنتي يلغي الحدود المنطقية التي نتعامل مع بعضنا بعضاً داخلها وهو يصاغ بلسان بشري، وهذا يتحرّك من قبله!

إن منطق العجائبية المقدس: الجنتي، لا بد من احتوائه للمفارق لما هو أرضي، على الصعد كافة.

أما فيما يخص الورود والزهور، فعدا عن المسك الأرضي، أو طيب الزنجبيل، لا نجد حضوراً لافتاً للنظر، للورود والزهور أسماء، الأشجار التي ذكرت هي تلك التي كانت معروفة في بيئة الرسول، أما الورود والزهور، فلا حضور معيناً لأسمائها، لمعرفة روائحها الزكية، فهل هذا يفصح عن قلة تواجدها في البيئة المذكورة، وهذا ينعكس في الكلام الخاص بها في الجنة؟ فلا أشجار غريبة خارج البيئة تلك، ولا ورود أو زهور سميت داخل هذه البيئة. إن الوضعية الحضارية لها دور كبير في ذلك، ولكن هناك اكتفاء بالرائحة المذهلة في تأثيرها، فريح الجنة ليوجد من مسيرة مائة عام، وفي مكان آخر من سبعين خريفاً، وفي مصدر ثالث: إن رائحة الجنة توجد من مسيرة خمسماية عام، وفي مصدر رابع: إن ريح الجنة يوجد من مسيرة ألف عام... الخ. (ص١٠٨←١٠٩)، إن عدم ذكر نوعية الورود والزهور يكمن في قلة تواجدهن، والدليل هو أن الرائحة الزكية ذكرت فقط، هذه الرائحة في حقيقتها البلاغية، ألغت المشبه ـ واكتفت بالمشبه به، لتظل المخيلة مشغولة بفاعلية نفاذها ودلالاتها!

٨ ـ سوق الجنة: العجائبية الفيّاضة

السوق مكان للبيع والشراء ـ للتبضع ـ ويُعرف عنه أنه مسجد إبليس، في حديث شائع[٦١]، نظراً لأن العلاقات التي يشهدها تكون مصالحية، حيث كل شار أو بائع، يستخدم حججاً كثيرة، وربما يحلف بالإيمان المغلظة لإثبات صحة ما يقول، لكنه في الجنة

مختلف كلياً، إنه مكان مرغوب فيه، لتحقيق الرغبات (رغبات لا تتم إلاّ فيه)، ويا لها من رغبات رائعة في مشهدية تحقيقها! وللالتقاء بالآخرين، وللازدياد حسناً وجمالاً ونضارة، وهناك ما هو أكثر التذاذاً من كل ذلك، ألا وهو رؤية الباري، فكل رغبة تتحقق هي دون مقابل (أجْر). وربما كان ما يجري في سوق الجنة من تحولات وما فيه من مشاهد، من أمتع ما يمكن تصوره، في عملية تسلسله بصرياً:

١ ـ ففي البداية تستقبل أهل الجنة من جهة السوق ريح تحثو في وجوههم، تزيدهم حسناً وجمالاً ونضرة (ص ١٨٢).

وهذا يذكرنا بعبورهم للصراط وتطهيرهم بالعينين اللتين تنبعان من أصل الشجرة الجنتية، ليكونوا جنتيين، وهنا يكون ثمة تحديد دائم لحياتهم، إنه ولادة مستمرة، تفصح عن استمرارية اللذة، وارتقائها. وليكونوا في مثل الحدث، والمكان الذي هم فيه، إضافة إلى ذلك ـ وكما ذكرنا ـ فإن اليوم هو يوم جمعة، إنه إسلامي بامتياز، حيث يجتمع فيه المسلمون، ليجددوا طاقتهم.

٢ ـ وثمة روضة فيه (في السوق) يوضع لهم منابر من نور ومنابر من لؤلؤ وزبرجد وأخرى من ياقوت، وخامسة من ذهب، وسادسة من فضة، والجلوس على كثبان المسك والكافور[٦٢] (ص ١٨٣).

٣ ـ وهم في هذه الحالة، حيث لا شمس ولا قمر، فكل ما في المكان ينير ويضيء. تتم الرغبة الأهم وتتحقق، ألا وهي رؤية الخالق، والمقابلة تكون جلية للجميع، فلا يبقى فيه من لا يلتذُّ برؤية باريه، وسماع صوته.

وقد تعددت الروايات، واختلفت، وتنوعت الأحاديث والأقوال حول هذه المسألة. بين المفسرين والفقهاء، وكل من شغلتهم هذه المسألة. فهي ليست مجرد رؤية أو عدمها، بقدر ما ترتبط بما هو عياني حسي تماماً، وبقدر ما يظهر الباري هنا كائناً يمكن النظر إليه، وفي ضوء ذلك يحاط باللامتناهي، من قبل المتناهي الذي يكونه الإنسان، ويصبح الماورائي مدركاً في النهاية!

فثمة آيتان رئيستان تتبلوران حول ذلك، وهما الآية (٢٦) من سورة (يونس): ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾، والآية (٢٢) من سورة (القيامة): ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾.

فـ «الطبري» ينتقل من حديث إلى آخر، ليقرب الآية الأولى من الأذهان، حيث يعلمنا أن المقصود بالحسنى: الجنة، أما الزيادة، فرؤية وجه الرحمن، أو وجه الله. ويذكر ما يخالف ذلك، فذكر أن الزيادة، كما قال «علي بن أبي طالب»: هي غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة أبواب، وأنها كما ذكر «ابن عباس» هي الجنة، أما الزيادة فعشرة أضعاف الحسنة، وفي مكان آخر تكون الزيادة: زيادة مغفرة ورضوان... الخ. ثم يدلي بدلوه الخاص، حيث يقول (فأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يعم كما عمه عزّ ذكره)(٦٣).

أما عن الآية الثانية، فثمة تشابه كذلك، فالوجون نضرة حسنة، تنظر إلى ربها نظراً، وفي مكان آخر تنتظر الثواب من ربها(٦٤).

أما «ابن كثير» فيؤكد حقيقة رؤية الجنتي لوجه الله، في

أمكنة مختلفة إذ يُكافأ المؤمنون على إيمانهم، وطاعتهم لله برؤية وجهه[٦٥]. وكذلك «ابن حنبل» الذي يؤكد أن رؤية وجه الرحمن حقيقة يقينية حقة[٦٦]. ويؤكد ذلك أيضاً، التفتازاني ت. ٧٩٢هـ. حيث يرى أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ويعتبر المخالف مشبوهاً[٦٧]. وبدوره يؤكد «ابن قتيبة الدينوري» على أن رؤية وجه الرحمن حقيقة حقة، وذلك تأكيداً لأدلة فقهية سنية في هذا المجال[٦٨].

ويظهر أن المعتزلة من هؤلاء الذين يتحفظون على مثل هذا الموقف، الموقف من رؤية الباري. فـ «ابن حسين القمي النيسابوري» يورد أحاديث عديدة مختلفة حول ذلك، من بينها ما يقوله المعتزلة، في نفيهم للرؤية (فالزيادة عليها تكون مغايرة لها فما هي إلاّ الرؤية، والزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ورؤية الله تعالى بعد تسليم جوازها ليست من جنس نعيم الجنة فالمراد بها ما يزيد على المثوبة)[٦٩].

ويرى «الزمخشري» في ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ بمعنى توقع النعمة ورجائها[٧٠]. وهناك عالم كبير، هو «عبد الجبار الأسد آبادي» المعتزلي ينكر الرؤية (لأنه تعالى ليس بجسم ولا عرض)[٧١].

ولعل ما يقوله «ابن الدباغ» يفيدنا في هذا المجال، فهو يرى أن مادية الإنسان هي التي تمنعه من المشاهدة (إذ الحجب هي صفات الأجسام وإلاّ فالحق تعالى ليس عليه حجاب في ذاته ولا يليق بجلاله، وإنما الحجب على الخلق من ذواتهم)[٧٢].

ومثله «الغزالي» الذي يرى (أن الحقائق كلها لا تحتجب عن

العقل، وأما حجاب العقل حيث يحتجب فمن نفسه لنفسه)[٧٣].. الخ.

إن الفكرة النورانية ترجعنا إلى فنائية المادة، إلى ما يضادها، حيث الأجسام تنسلخ عن ماديتها، وتبقى النفوس لتتوحد مع الموجِد لها. فنورانية وجه الباري هي الحقيقة التي ينتهي فيها كل شيء، ليؤكد ماورائيته. فإلى النور يعود كل شيء، وما لم يرجع يتعذب بماديته، وكذلك فإن النور في تاريخه الطويل يؤرخ لكل ما هو سام، ما يغشى العيون، ويذوب كل شيء، ليذوب فيه، في حقيقته[٧٤]. فثمة مرجع باستمرار للمخلوق، هذا المرجع الذي يكون أصلاً للمخلوق، الفرع، واتحاده به، هو نشدانه للخلود في فضائه النوراني، (فرؤية العبد لربه والعبد بربه باق)[٧٥]، أي ثمة ارتقاء للمادي، للجسم الإنساني، وكل اقتراب من الأصل، تخلٍّ عن الفاني فيه. هكذا تتوزع اللذة بين مرجعية ماورائية مقيدة محكومة بموقف معتقدي بشري، محدود لماديته، لا يمكن تجاهل دلالتها الرمزية (للمرجعية تلك)، ومرجعية ماورائية مطلقة، تكون النهاية لكل شيء، والحاكمة عليه، وهي بدورها لا تخفي مضمونها الثقافي. فالمسألة إذاً تتجاوز الرؤية المجردة، لتطاول مختلف العلاقات الاجتماعية والتاريخية والسياسية والتشريعية في المجتمع.

وفي الحالتين لا تنعزل عن حراكها الفكري الاجتماعي، فلا ملذة بدون ألم، ولا أحساس بدون مواجهة، أو لا جهاد بدون سجال معتقدي! فثمة ضرب من الاستراتيجية الطويلة المدى، حول موضوع كهذا. إنه الموضوع الذي يضاف إلى غيره من الموضوعات السابقة، التي ترتبط بجمهرة المسائل

الفقهية، والقضايا الكبرى التي أعطيت بُعداً كونياً وخاصية إسلامية، وفي إطارها تتحرك نزوعات أو تتبلور، في تجلياتها المذهبية والثقافية، وحتى النِحليّة والمِللية. فالإسلام صار دين قوميات عديدة، ومن الطبيعي أن يكون ويصبح مشغولاً كثقافة، أو كهوية معاشة بعلامات فارقة خاصة بها، حيث أوجدت أصول، وأصول الأصول في الإسلام، وعنه نفصح عن إسلامات، وتجتهد في إظهار بتفاصيل مختلفة. ولعل الصراعات المتنوعة التي يشهدها الإسلام قديماً وحديثاً، في (دياراته) المختلفة، هي خير شاهد على ذلك، حتى داخل المصر الواحد. إن المثل الأعلى هو ساحة تأويلات متصارعة بالمقابل.

٤ ـ ويبصرون الملائكة، ويحملون ما يشتهون، وإذا انصرفوا إلى منازلهم، استغرب أهلوهم، وأزواجهم خاصة، لأنهم قد زادوا جمالاً ونضرة وحسناً وبهاء، وكل زيارة تزيد في حسنهم وجمالهم (ص ١٨٣)، وهذا يعني أن الجمال يفقد حدوده، إنه يكون لامتناهياً، ما دام هناك جمال متنام. فالإغراء متنام بدوره، وهذا يفصح عن فاعلية القيمة القصصية لمفهوم الجمال، وهو يستقطب المشاعر، ولا يبقى سوى الجمال، فنقيضه لا يكون له وجود (القبح). فالجمال هو لغة متنامية، ويغدو في حراكه مجالاً للتأمل لمعرفة ملامحه الكبرى فنياً!

٥ ـ وثمة صور من الرجال والنساء، إذا اشتهى الرجل الصورة دخل فيها، وقد اعتبره «ابن قيم الجوزية» حديثاً غريباً، ربما لأنه وجد في ذلك تجاوزاً لحدود المألوف الإلهي فقهياً،

وخاصة ما يتعلق بالصورة، ولأن الدخول في الصورة يفصح عن نزعة تناسخية، وهذا الحديث عن (تقمص الصورة المشتهاة والدخول فيها) يتكرر لاحقاً (ص ١٨٤)، وهو يبرز من ناحية أخرى كيف أن الملذات ترتبط بالرجل، فالرجال الذين يزورون السوق، ويرون وجه ربهم، ويحملون ما يشتهون، ويدخلون في الصور التي يريدون... الخ.

فالنساء كما يبدو، يبقين في منازلهن، وهذا يعني أن الرؤية وسواها امتياز ذكوري حصراً.

إن كل مشهد يتكلم كلاماً خاصاً به، يعبّر عن حراك ملذاتي، أشبه بقصص قصيرة جداً، ولكنها مكثفة، وثمة بداية ونهاية لكل منها، و(من المعلوم أن بداية ونهاية نص ما هي مواقع استراتيجية في ترتيب النصوص حسب النوع الذي تجسّده)[٧٦]، والمعنى في تجليه الاستراتيجي بارز إلهياً في كل مشهد (نص قصصي)، حيث ينطق ببلاغته العجائبية الربانية، لإثبات الفيض الكرمي الإلهي من ناحية، وللإعلام عن أن ما فيه الإنسان من تفكير وانشغال بما هو دنيوي، وهو يجهد فيه، لا يستحق الذكر، فلا غنى عن التخلي عن كل ما يشغله بدنياه. ومن ناحية أخرى، فإن ما هو معدّ له، يتجاوز كل تفكير ممكن عنده، من جهة اشتهائه للنساء، إنه البطل بامتياز في كل شيء، على مسرح الملذات الكونية الجنتية الإلهية. وحضور المرأة هو حضور ليس لذاتها، إنما لذاته، فهي من ملذات الجنة كذلك ـ كما سنرى.

٩ ـ أهل الجنة: مراتبهم، وأنشطتهم، وما يلبسونه: كلهم ملوك فيها

ليس من السهل التواصل مع الأدبيات المكتوبة أو المؤلفة عن الجنة،

لا لأن هذه الأدبيات ملغّزة، أو طلسمية، وإنما لوضوحها المفرط إلى درجة أنها تكاد تكون تعجيزية لسهولة صياغتها. هذه البساطة في الكتابة أو الشفاهة المنقولة، تقوم على عملية حشد الأخبار والمأثورات والأحاديث التي من شأنها تحريك وتجييش انفعالات وعواطف وأفكار المؤمنين، لنبذ الدنيا، بل ومواجهة القوى التي تشدهم إليها نفسياً، والإرتقاء بها نحو ما هو سام، وباتّجاه عالم آخر، حيث الراحة والأمان والملذات، من كل صنف ولون. فكل قارىء، إذا تمعن في أدبياتها العجائبية المقدسة، يحار لوجود ذلك الإفراط الهائل فيما هو ملبٌّ للرغبات، حيث تكون وظيفة الإنسان الوحيدة، هي الاستمتاع بكل شيء، أن يكون مسكوناً بالملذات: ينال المُشتهى، ويحوز المرغوب فيه، وهو في راحة مطلقة ـ أن ينوّع في طلباته دون حدود ـ ومن الصعب التفكير في وضعه النفسي وهو في حالة كهذه، حيث كل شيء حسب الرغبة، وهو يشعر أنه موجد للاستمتاع بشكل دائم، وفي عالم ملذات الآخر (الخالق). وفي ضوء ذلك لا نجد في الجنة سوى الإنهمام بما هو ملذّتي، فلا عمل، ولا تكليف بإنجاز مهمة، إلاّ إذا رغب أحدهم، فقد يرغب أحدهم في أن يزرع، كما جاء في حديث نبوي، فيحقق الله له ما يتمنى (دونك يا ابن آدم فإنه لا يشبعك شيء: فكان الزرع هائلاً أمثال الجبال) (ص ١٢٠ ـــ١٢١).

هذا الحديث في مضمونه يذم في الإنسان رغبته في العمل، وكأنه في رغبته هذه، يؤكد رغبة ذاتية، قيمة اعتبارية لذاته، من خلال جهد معين، وفي الوقت نفسه نزوعاً إلى الاستقلالية عن كل قرار إلهي، عن المنن الإلهية، ولو نسبياً. النقد جلي في صياغة الحديث هنا، الجميع سعداء، والجميع منهمكون ومهتمون، ومشغولون بما يلذهم، وليس عليهم سوى أن يمارسوا تلك الملذات الممنوحة لهم.

وفي المجتمع الجنتي (الفردوسي) ثمة حضور جلي للفئات (فئات أهل الجنة)، ثمة تفاوت فيما بينهم، ملحوظ تماماً:

- فأعلى منزلة في الجنة تكون للرسول، لأن منزلته أقرب المنازل إلى الله، وقد (أمر النبي(ص) أمته أن يسألوها له لينالوا بهذا الدعاء زلفى من الله وزيادة الإيمان) (ص ٥٨).

- أما أدنى أهل الجنة منزلة لرجل ينظر في ملكه ألفي سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه، ينظر إلى أزواجه وسرره وخدمه (ص ١٠٥)[٧٧]. وهي رغبة لا تتحقق لأي كان على وجه الأرض، مهما كان علو مكانته، تلك هي منحة العجائبية هنا.

- وهناك الوِلدان أو الغلمان المخلدون، وقد قيل الكثير في ذلك تفسيراً للآية القرآنية ﴿يطوف عليهم ولدان مخلدون﴾، فقيل إنهم غلمان لا يموتون، وقيل هم أولاد المسلمين الذين يموتون ولا حسنة لهم ولا سيئة لهم، يكونون خدماً لأهل الجنة، وقيل هم أطفال المشركين فجعلهم الله خدماً لأهل الجنة، وقيل: أما ولدان أهل الجنة فيكونون يوم القيامة أبناء ثلاث وثلاثين، وفي حديث آخر: (من مات من أهل الجنة من صغير أو كبير يردون بني ثلاثين سنة في الجنة، لا يزيدون عليها أبداً وكذلك أهل النار) (ص ١٤٨)، ولعل مثل هذا التحديد الزمني يفصح عن مفهوم فيزيولوجي وسيكولوجي وعقلي، وهو أن ابن الثلاثين يكون في أوج عطائه وطاقته أو عنفوانه، حبوياً في تفكيره، ويمتلك إحساساً متوازناً بما حوله، فهو رجل ناضج هنا. ومسألة الولدان أو الغلمان لم تحل حتى الآن كمفهوم اجتماعي وجنسي وثقافي، فهي ـ أي المسألة تلك ـ حمّلت دلالات كثيرة، حيث تعتبر من الآيات المتشابهة[٧٨].

- وهناك الخدم الذين يخدمون أهل الجنة، حتى لو كانوا أسفل أهل الجنة. والأرقام تتفاوت هنا، وهي بالآلاف، ففي رواية هناك عشرة آلاف خادم لكل منهم، وفي ثانية خمسة عشر ألف خادم، وفي ثالثة ألف خازن، وفي رابعة سبعون ألف خادم، وفي خامسة ثمانون ألف خادم واثنتان وسبعون زوجة (ص ١٨٩).

ولعل مثل هذه الأرقام تفصح عن حقيقة راسخة في الذاكرة الجماعية الإسلامية لدى الكثيرين، وهي فكرة الخدم، فهناك الخادم، وهناك السيد. إنها علاقة تفاوتية اجتماعية، لتعزيز سلوك المسلم الذي يرى في ذلك ما هو إغرائي أكثر، ليتمسك بإسلامه أكثر. ولكل خادم من الخدم وظيفة وحرفة مختلفتان ـ رغم أنهم أحرار ـ سلوك مميز تماماً!؟!؟ هل يصبح الخادم بدوره مخدوماً، أم أن الخدمية تشمله إلى الأبد؟

فالخادم هو خادم اسماً، ورغم ذلك هو حر وسعيد في عمله. إن منطق العجائبي المقدس يولّف بين المتناقضات، ولا يتقبّل اعتراضاً! ولكن هل يمكن للخادم أن يصبح سيداً مخدوماً في يوم ما كما ذكرنا؟ لا جواب على سؤال كهذا، فثمة قدرية جنتية لا تغيير نهائياً فيها، (إن النص، إذ يحيل إلى قرّاء لم يكن يفترض وجودهم ولا ساهم في انتاجهم، يصير عصياً على القراءة (أكثر مما هو عليه) أو يصير كتاباً آخر مختلفاً)، حسب تعبير «امبرتوايكو»[٧٩].

إننا لا يمكن كقرّاء، وكمتواصلين مع النصوص الجنتية، استيعاب بنية النصوص هذه في تعاضدها المعنوي، أو في متضمناتها البلاغية أو في رموزها المثيرة، بعيداً عن المناخ المعتقدي والتاريخي والبيئي لها. إن تعداد الزوجات يفصح عن ميراث تاريخي، اجتماعي،

بيئي، عن رغبات مؤجلة، عن انشطار في النفس لا يكشف عنه، ولا يتعالج إلاّ أخروياً. فالذكورة تبحث عن المزيد، ثمة نهم ذكوري طاغٍ هنا. وتعداد الخدم بدوره، هو لسان حال ما هو معاش، ثمة رعائية جنتية، مخدومية وخدّامية، وليس هناك تعادل بينهما قيمياً.

فاللغة تنقل دلالاتها ورموزها وعلاماتها، من حيز الممكن الدنيوي، إلى حيّز المطلوب الجنتي، ومن خلال رغبات لا تنفصل عن تاريخيتها. وهكذا الحال مع الجمال، فهو القيمة المنظورة، إذ لا وجود لنقيضه، وهو درجات كما يبدو، وأخلاقية الجنة تتجاوب مع ما هو جميل، بالمعنى القيمي، وكون القبح هو مظهر خارجي للمرء، والمعاملة الطيبة هي التي تقلب المرء إلى كائن جميل بهي الطلعة!؟

العجائبي الجنتي له منطقه الخاص، وليس بالإمكان تعريضه لسؤال يخترق حضوره أو يواجهه في بنيته. فوجود الخدم، يعني وجود المخدومين، ويعني ذلك أن الأول أدنى درجة، والآخر أعلى درجة، فهم يعلون خدمهم قيمة ومكانة، وهذا ما يمكن تسميته بـ (أخلاقية الإرضاء في الجنة)، وينتج حالة تواصل، ويقويها بين المرء ومضمون كل قول داخل في هذا الإطار، أو أي نص مقدس. ولكن المقدس في عجائبيته يقطع الطريق على المساءلة، أي مساءلة من هذا النوع، بطريقة خاصة به، وهي: تسمية شكلية. فالله قادر على خلق أي شيء، وأيٍّ كان، وهو في حالة رضى ولذة تامة، حتى لو كان خادماً كلياً لغيره، فثمة قوى تخلق فيه ليشعر بذلك!

وهناك الأزواج من الحور العين، وقد ذكرناهن، وسنتعرض لهن لاحقاً أكثر. والذي يمكننا قوله هنا، هو اعتبارهن فئة تابعة للرجال

(المؤمنين)، والأعداد تختلف كزوجات، لكل رجل، فهناك حديث يقول بـ (٧٢) زوجة واثنتين من ولد آدم (ص ١٥٨)، وفي حديث آخر، المجموع الكلي هو (٧٢) زوجة فقط (ص ١٥٩)، وفي حديث ثالث (٧٣) زوجة (ص ١٦٠). وسابقاً رأينا عدداً كبيراً جداً، ويُستنتج من حديث آخر وجود مائة زوجة، حيث الرجل يفتض مائة عذراء في اليوم (ص ١٦٠)، لأنه يُعطى بالمقابل قوة (مائة رجل) (ص ١٦٠).

ويبدو أن هذا الكم الهائل في المفهوم البشري، هو لإشباع نهم الرجل جنسياً، ولإظهار الفارق الكبير بين الملذات الجنسية في الدنيا، ومثيلتها في الجنة، حيث تكون هذه مستمرة، ودون زوال، وهذا أقصى ما يمكن للرجل أن يرغب فيه، وهو يمتلك الجسد الأنوثي، مستمتعاً به! بل إن أحدهم، وتحت سيطرة هذا الهاجس الجنسي الديني المسار، ذكر أن الرجل من أهل الجنة يُزوّج من (أربعة آلاف بكر، وثمانية آلاف أيّم، ومائة حوراء)[٨٠]!!؟!

ولا سيما كان السؤال ضرورياً، وهو: لماذا هذا التصنيف؟ والجواب الذي نعتقده هو: لتنويع الملذات الجنسية في الحالات كلها. وهناك، في حديث متميز ما يعبّر عن الرغبة في أقصى تجلياتها، ومضمونه (إن لولي الله في الجنة عروساً لم يلدها آدم ولا حواء، ولكن خلقت من زعفران) (ص ١٦١)، ويثبت «ابن قيم الجوزية» هذا الحديث، لأنه مروي، كما يقول، عن صحابيين جليلين، وهما: ابن عباس، وأنس، وعن تابعيين هما: أبو سلمة ومجاهد، ثم يقول: (وبكل حال فهي من المنشآت في الجنة ليست مولودات بين الآباء والأمهات، والله أعلم) (ص ١٦١)، ودون أن يدقق في مصداقية الحديث من جهة نقلته، وقد كانوا صغاراً عند وفاة

الرسول[٨١]. وهو حديث أغرب من الحديث الذي طعن فيه والمتعلق مثلاً بدخول المؤمن في صورة ما إذا اشتهاها.

«ابن قيم الجوزية» يحيل الحديث وهو يؤمن به، في مصداقيته، إلى الممكن تجليه، أو حدوثه، ما دام هناك فاعل ماورائي إلهي تماماً. ولأنه يؤمن بالتفاوت القيمي بين رواة الحديث ونقلته، حيث يُعتبر المذكورون معتمدين، لا يطعن فيهم عند أغلب فقهاء السنّة تقريباً. على كل حال، فإن الحديث يصوّر لنا عالم الملذات الرحب، والمفاجآت التي تسر أهل الجنة دون استثناء.

وهناك الجواري، وهن داخل قباب ياقوتية مشرفة على نهر البيدج، حيث تختار الجارية رغبياً، كما ذكرنا سابقاً، وكل ذلك لإبراز عمق رحابة الملذات البصرية التي تضاعف من فاعلية اللذة الجنسية، أي أن هناك غنى في تنوع الفئات وتناسق العلاقات في هذا المجال. إن العجائبي يحيل كل تضاد وتناقض لصالح مفهومه الخارق تماماً!

وثمة حديث طريف في هذا المجال، رواه «أبو أمامة»، فقد حدث (عن النبي(ص) أنه قال: إن قمص أهل الجنة لتبدو من رضوان الله وأن السحابة لتمر بهم فتناديهم يا أهل الجنة ماذا تريدون أن أمطركم؟ حتى إنها لتمطرهم الكواعب الأتراب)[٨٢].

هذا الحديث، وأي حديث على شاكلته يقدم نفسه بوصفه رسالة متعية، بقصد الإعلام عن الحدث المستقبل (الجنتي). إنه يوجد القارىء الذي يبحث عنه بدوره، أو يقدم كمادة تخيلية أولاً، لتغذية قواه النفسية، وتهذيبها. ولعل المتمعن في حراكه المعنوي، يتلمس قوة مشعة توجهه وجهة محددة مقصودة ـ هناك متلقٍّ بانتظاره ـ وحدود الرغبة تبرز في صياغة الحديث، في الخيال

الجماعي الإسلامي، الذي يؤسس على الماورائي، ويكون هذا سلطته المرجعية، فأن يمطر السحاب النساء الحسان، هو تلبية كل رغبة وإمكانية إشباعها. وليس بالإمكان، في حدود الوعي البشري، تخيل كيفية إمطار السحاب للكواعب الأتراب، إنها إحدى أعظم تجليات أدبيات الجنة. فالمخيلة حتى لو حاولت تجاوز واقعها أحياناً، فإنها تترك أثراً للواقع يتخلل وظيفتها، ولكن هنا يختلف الوضع، ومثل هذا الوضع يعلمنا بحقيقة حقة، وهي أن ما يجري في الجنة يتجاوز كل أفق للمخيلة، فالماورائي يبدع ما يخص بنيانه وإمكاناته، وثراءه المعنوي، وإذا كان أهل الجنة يستمتعون بأطايبها، فما هي النشاطات التي يمارسونها؟

كما ذكرنا سابقاً، فإن أهل الجنة، غارقون في الملذات الممنوحة لهم، فلا هم ولا أسى، ولا خوف، ولا تعكير مزاج، فكل ما يُرغب فيه، يكون سهل الحصول عليه. ويظهر أن عملية هضم الطعام ذاتها تقوم على اللذة والتلذذ، نظراً للمتعة التي تتخلل الطعام، وروعة الطعم، إضافة إلى الخدم والحشم (كما يقال)، حيث كل شيء راق وسام ونقي (ملذات صافية محضة)! من أنهار اللبن والخمر والعسل المصفّى والحليب الصافي وغيره من الأطعمة المختلفة، النباتية، ولحوم حيوانات طيبة.. الخ.

والأعظم من كل ذلك، هو ما يخص الملذات الجنسية ـ كما سنرى ـ والآية القرآنية المشهورة، وهي: ﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾، يعلّق عليها «ابن قيم الجوزية» بأنها تعني (في افتضاض الأبكار)، و(العذارى)، وفي أكثر من حديث (ص١٦٥ ← ١٦٦). ولكن كيف يتم ذلك؟ الجواب، وكما جاء في حديث نبوي (بذَكَر لا يمل وفرج لا يخفى وشهوة لا تنقطع،) (ص ١٦٥).

وهذا يعني أن الملذات الجنسية هي ذروة الملذات، بل المحور الرئيس لكل الملذات، من قبل أهل الجنة، كما هو ملاحظ[٨٢].

لأنها تتيح للمؤمن لذة أكبر، يحصّلها في الجنة، وسط الجمع الكبير من الحور العين المثيرات في جمالهن الإلهي الخارق!

ولعل المكانة الممنوحة للمؤمن من الجنتي والملحوظة بجلاء، وما يلبسه من ثياب، محققاً بذلك كل ما يخطر على باله، وما لا يخطر على بال إلاّ بتعزيز إلهي، وإيحاء منه، هي التي تعلمنا بطبيعة الملذات البصرية هنا، وكيف أنها تحرك فيه كل ما هو خاف في نفسه، من مشاعر ورغبات، حيث نتلمس بقوة فن صناعة النفوس، فيزيد من متعه، وينوّع من ملذاته التنويع اللامحدود الممنوح له. إن «ابن قيم الجوزية» يركز كثيراً على الممنوح للمؤمن في الجنة، ليرينا تلك الملذات البصرية المثيرة.

فيعرفنا على الأواني التي يأكل فيها، انطلاقاً من الآية القرآنية المشهورة، ﴿يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب﴾ (ص١٣٢)، موضحاً معنى ذلك بجلاء ـ فالصحاف جمع صحفة ـ وأما الأكواب فجمع كوب (أنظر المزيد ص ١٣٢ ← ١٣٥).

يظهر الذهب ـ كما ذكرنا مراراً ـ في الجنة مادة أساسية، يُكثر من اسمه، إنه ليس مادة للتداول، أو للمساومة تجارياً، إنه يفقد قيمته التجارية، أو كوسيط تجاري، كمصدر سلطة، وعلامة قوة، حيث يؤمّ، شأنه في ذلك شأن غيره من المواد والعناصر الغالية الثمن، والتي تعتبر رموزاً دالة على الجاه والثراء والقوة، حيث يحوّل إلى ما هو جمالي، للزنية ويكون فقط، إذ لم يعد هناك مجال للتباهي به، حيث كان نادراً. كان مؤثراً في علاقات، وأهل الجنة هم أنفسهم

يعتبرون غير طماعين فيه سابقاً، والحضور الكبير له في الجنة، أنّى توجه المرء (المؤمن الجنتي)، هو لإشباع نهمه، لإفقاده العنصر الإغرائي الفتان الذي كان له في الدنيا.

ويعرفنا على ما يلبسه المؤمن، والمكانة السامية التي يكون فيها، انطلاقاً من آية ملهمة في القرآن، وهي: ﴿إن المتقين في مقام أمين في جنات وعيون يلبسون من سندس واستبرق متقابلين﴾ (ص ١٣٥)[٨٣]، فما كان ممنوعاً لبسه في الدنيا، بوصفه دالاً على الخيلاء، ومصدر إلهاء المرء عن أداء واجباته الدينية، يصبح مسموحاً به، كما في حال الحرير، وهذا ما جاء ـ مثلاً ـ في حديث نبوي (من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة) (ص ١٣٥)، إنه يذكرنا بحديث آخر عن الذهب والفضة، نبوي، هو (لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافهما فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة) (ص ١٣٤)[٨٤].

وهناك العظمة التي يتجلى بها وفيها المؤمن، حيث يتوّجه الله تاج الملوك ويكسوه من حلة الكرامة، ثم يقول: هل رضيت؟ فيقول يا رب أرغب له في أفضل من هذا، فيعطيه الله المُلْك بيمينه والخلد بشماله، ثم يقول له: هل رضيت؟ فيقول: نعم يا رب. (ص ١٤١).

وبوسعنا المضي مطولاً في ذكر المتع التي تمنح للجنتي (أنظر ص ١٤١ ← ١٤٧)، وهي في مجملها تؤكد أن ليس هناك ما يرغب فيه الجنتي إلاّ ويكون قابلاً للتحقيق، فالعجائبي إذاً يشمل الرغبات كلها، ويتجاوزها في حدودها البشرية.

وهو يظهر كيف أن الجنتي يبرز في هيئة ملك، ولكن ليس هناك

مملوكون، وإن كان هناك مخدومون، فالجميع ملوك في النهاية. الجنة تؤكد فاعلية منطقها، في خطابها النفسي للمتلقي، فأن نتحدث عن الملوكية، يعني أن هناك من يستعد لها، ويكونها بالمقابل.

١٠ ـ السحاب وما يرتبط به: العجائبي الفيّاض المستمر

لا يمكن اختتام هذا الفصل، إلاّ بتخصيص حيّز، للحديث عن السحاب وعجائبه، وما فيه من روعة وفتنة. فالسحاب مطلوب، وخاصة عندما تكون الحاجة ماسة إلى المطر، وللوقاية من الشمس، ولكن السحاب الجنتي مختلف كلياً عن السحاب الدنيوي، فلا شمس ولا قمر في الجنة، لأن كل شيء يشع، ويضيء وينير، كما جاء في حديث نبوي، يذكره «ابن قيم الجوزية»، وهو (لو أن أقل ظفر في الجنة بدا لتزخرفت له ما بين خوافق السموات والأرض، ولو أن رجلاً من أهل الجنة أطلع فبدا أساوره لطمس ضوء الشمس كما تطمس الشمس ضوء الكواكب) (ص ١٩٢).

فالسحاب الجنتي يظلل ويمتع، وهو إذا أمطر، فمطره طيب، وراحة، ونشوة، وربما كواعب أتراباً، كما رأينا سابقاً!

ففي يوم زيارة المؤمنين سوق الجنة، تغشاهم سحابة من فوقهم فتمطر عليهم طيباً لم يجدوا مثل ريحه قط (ص ١٨٧). وحتى حين خروجهم من السوق، يأتيهم مثل السحابة فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، فيقولون أمطري علينا فما يزال المطر عليهم حتى ينتهي ذلك فوق أمانيهم... الخ) (ص ١٨٨).

المطر النازل ليس مطراً عادياً، ثمة تحوير في المعنى، وتغيير في دلالة اللفظ. إنه مطر عجائبي، لتعميق إحساسهم باللذة، وهم يشاهدون

ما يحدث من حولهم، ومن فوقهم، وكل ذلك يزيدهم نشاطاً وخفة روح، وإحساساً بالنشوة، وبروعة ما يحصل لهم.

لا يقتصر السحاب وفق ما تقدم على إعطائنا المعنى المتداول: مطراً عادياً، إنه علامة رغبة، وهي رغبة لذيذة، كل ما يلذ ويطيب، والسحاب يتجاوز مضمونه المادي. إنه يفصح عن ولادات أمان، وكشف لمغيوب منتظر. وعبارة: فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، تشمل كل ما يتجاوز التوقعات البشرية، وكل ما هو مألوف، إذ تتضمن كل ما يسر ويغري، السحاب يكمل ما هو مفتقد، فلا فراغ موجود، إن كل عنصر جنتي يفيض بملذات لا تتحدد، ومن الصعب الإحاطة بها، ما دامت تنتمي إلى عالم الماورائي.

إن ما قاله «يفيدنا في هذا المجال، وهو (لا أكثر انفتاحاً من نص مغلق، إلاّ أن انفتاحه يكون من فعل مبادرة خارجية، بل يكون طريقة في استخدام النص وليس طريقة يستخدم بها، على أن يتم ذلك برقة بالغة)[٨٥].

النص الجنتي نص مغلق من نوع ممتاز وخاص في آن، ولكن النص هذا، لا ينغلق نتيجة خواء، إنه ينغلق على ملذاته، حيث لا ملذات خارجة. فهو نص تمايزي، خلافي، إبداعي ملذاتي، ديمومتي، فانفتاحه هنا هو في انغلاقه، وفيضه من الداخل، حيث يمكن فتح المجال أمام المخيلة لكي تستحضر كل ما يخص الملذات تلك، ولكن دون جدوى، فالنص لانهائي، ما دام الفيض الملذاتي دون حدود.

إنه النص الذي لا نص سواه، ولذلك يكون منغلقاً، لأنه منفتح على داخله، فهو الوحيد الأوحد، وثمة من يفعّل فيه إلهياً.

ولا ينسى «ابن قيم الجوزية» أن يقول: كيف أن الله جعل السحاب

وما يمطره سبباً للرحمة والحياة في هذه الدار ويجعله سبباً لحياة الخلق، في قبورهم حيث يمطر على الأرض أربعين صباحاً مطراً متداركاً من تحت العرش، فينبتون من تحت الأرض كنبات الزرع، ويبعثون يوم القيامة، والسماء تطش عليهم وكأنه الله أعلم أثر ذلك المطر العظيم، كما يكون في الدنيا ويثير لهم سحاباً في الجنة يمطرهم ما شاؤوا من طيب وغيره(٧٦).. الخ (ص ١٨٨).

ثمة تواصل أرواحي بين السماء والأرض، فالأموات الذين يبعثون أحياء بالمطر، يفصح كل ذلك عن قدرة إخصابية للماء، بوصفه طاقة خلاّقة وبعثية ربانية: مولدة. ثمة حنين إلى الأصول الأولى، حيث الذاكرة البشرية تحتفظ بالعلاقة المصيرية بين مفهوم الماء والإحياء. وثمة تعميد رباني إثر ذلك، إنها ولادة من جديد، تهيئة لحياة جديدة لاحقاً. والأرض في شموليتها تتجاوب مع المطر، لتخصب، وتظهر ما هو كامن في احشائها (وأخرجت الأرض أثقالها)، إنها الأنوثة الأرضية والذكورة السماوية، في دالتها القديمة، وهو مطر من طيب وما شابهه، ينعش الموتى الموعودين بالجنة، فالعجائبي ولادات ملذات مستمرة هنا.

هكذا يمكننا التعرف على الملذات البصرية، حيث لم نستطع التعرض لكل ما يميّزها بالتفصيل. ولكن ما ذكرنا، يؤكد لنا العمق اللذتي لما يشهده المؤمن في الجنة، ومن الطبيعي أن يكون كذلك، فهو في حضرة اللامحدود في كل ما يميزه، والكرم الرباني، كما ينصُّ العجائبي المقدس، هو في حالة فيض لامتناهية(٨٧).

الهوامش

(*) «الدميري»: **حياة الحيوان الكبرى**، ج ١، ص ٣٩٥.

(١) انظر: **المفتي في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي وآخرين (المؤسسة المصرية، د.ت)، ج ٤، ص ١٥.

(٢) إلياد، مرسيا: **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة عبد الهادي عباس (دار دمشق، دمشق، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٧٩.. وحول الإطار الفني لما يجري تصويره، وعلاقته بالرغبة، أنظر د .علي زيعور: **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**، ط ٢ (دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٢٠ - ١٢٧.

(٣) «ابن قيم الجوزية»: **حادي الأرواح**، ص ٢٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢، وللتسهيل، فإن الأرقام الموضوعة بين الأقواس، تشير إلى صفحات هذا الكتاب.

(٥) يورد «ابن كثير» في تفسيره المذكور، ج ٤، ص ٦٧، مثل هذا الحديث، راويه «أبو هريرة» **في الصحيحين**، حيث ما بين عضادتي الباب لكما بين مكة وهجر، أو هجر ومكة، وفي رواية، مكة وبصرى.

(٦) هيغل: **فكرة الجمال**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١)، ص ١٢٢.

(٧) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، في المصدر نفسه، ص ٤١٩ من السفر الرابع: ولا غنى عن الرجوع إلى هذا المصدر، لاستيعاب وظيفة الخيال، وبنيته من منظور ثقافي إسلامي تصوفي، وخاصة في الصفحات ٤٠٨ - ٤٢٢.

(٨) **القرآن الكريم**، سورة الحديد، الآية ٢٦.

(٩) انظر د. صلاح فضل: في المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٠) **القرآن الكريم**، سورة المؤمنون، الآية ١٠.

(١١) المصدر نفسه، سورة الملك، الآية ٣.

(١٢) المصدر نفسه، سورة النبأ، الآية ١٢.

(١٣) انظر «ابن كثير» في تفسيره المذكور، ج ٤، ص ٦٥.

(١٤) انظر **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٣٦، و«ابن كثير» في تفسيره المذكور، ج ٤، ص ٦٦.

(١٥) ابن كثير: في تفسيره المذكور، ج ٤، ص ٦٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٨) انظر حول ذلك مثلاً «أحمد ديب شعبو» «**في النور والإشراق في الأسطورة في الرمز والمجتمع**»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٤٢، ١٩٨٦، ص ٤٢ ـ ٥٩.

(١٩) انظر: **الفتوحات المكية**، السفر الرابع، ص ٣٥٧.

(٢٠) انظر: **الفتوحات المكية**، السفر الثاني، ص ٢٤١.

(٢١) انظر **معجم البلدان**، المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٤.

(٢٢) انظر حول ذلك ما كتبه الدكتور «صلاح فضل» في المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٧٤. وانظر البعد الرمزي في مرويات **الإسراء والمعراج**، ما كتبه الدكتور «علي زيعور» في: «**في الجماليات العربية الإسلامية: التأويل والرمز في تصاوير البراق**»، في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٦٢ ـ ٦٣ (١٩٨٩)، ص ٩٢ ـ ١٠٩، وفي كتابه: **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية**، (دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١)، ص ٢١٥ وما بعد.

(٢٣) انظر مثلاً ما يقوله «مصطفى الجوزو» «في: الأسر العربية في الماوراء الأسطوري والسحري»، في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٨٨ ـ ٨٩، ١٩٩١، حيث يربط بين ما كان يعايش في الواقع، وما كان يتم من تصورات تتعلق بالغيب، أو بالماورائيات، باعتبارها إسقاطات، ص ٩٦ ـ ١٠٤.

(٢٤) نلاحظ مثلاً، كيف جرى تصوير الموت، وهو مشخص، فقد جُعل له ملكاً، حين يقبض الأرواح، حيث يقول (فأما أهل التوحيد فأقبض أرواحهم بيميني في حريرة بيضاء مغموسة في المسك وترفع إلى عليين، وأما أهل الكفر فاقبض أرواحهم بشمالي في سربال من قطران وتنزل إلى سجين)، وهكذا يمكن تصور (منكر ونكير)، فهما ملكان فظّان غليظان، يناسبان جو القبر، حين يحاكمان الميت، وهي عملية أشبه ما تكون بمحكمة مدنية أو عسكرية صارمة، ينفّذ الحكم فوراً، فالسواد والبياض يتقاسمان القيم: الخيرة للبياض فهو نوراني، والشريرة للسواد، فهو ظلامي، أنظر حول ذلك، ما ذكره «القزويني» في المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٢٥) مفهوم السرة قديم جداً، فالسرة رمز دال على خلق الأرض، أو الكون، والإنسان، وكل ما هو مقدس يمثل سرة الأشياء، أي حاملها، والمحور الرئيس فيها، ففي المعتقدات الهندية، يقع جبل «ميرو» في مركز العالم.. ولعل اسم جبل «ثابور» في فلسطين مشتق من «تبور» ومعناها «السرة»، وعند المسيحيين تقع الجلجثة في وسط العالم، وقمة الجبل الكوني هي سرة الأرض، وبحسب تقاليد ما بين النهرين تم خلق الإنسان في «سرة الأرض»، وفي التقليد الإيراني، خلق أَرْمَزْد العجل، والإنسان الأول كاجومرد في مركز العالم، والفردوس الذي خلق فيه آدم من الطمي يقع أيضاً في مركز الكون... الخ، أنظر: «مرسيا إلياد» في: **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة نهاد خياطة (دار طلاس، دمشق، ١٩٨٧)، ص ٣١ ـ ٣٩.

وانظر حول ذلك أيضاً «فيليب سيرنغ» في المصدر نفسه، حيث يورد معلومات مماثلة، وغيرها تغني الموضوع، في الصفحتين ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢٦) انظر كذلك «ابن كثير» في تفسيره المذكور، ج ٤، ص ٦٧.

لم يجد الشاعر «التمار» أجمل من هذه الكلمات في وصف (نصيبين) متأثراً، كما يبدو، بالوصف الجنتي:

أرض كـــأن ريــــاضــــهـــا
أبــــداً بمـــاء المســك تُســـقـــى
وكـــأن تـــربـــة أرضـــهـــا اجـــ
ـــتـــذبـــت مـــن الـــكـــافـــور عـــرقـــا

انظر (البصائر والذخائر) لـ «أبي حيان التوحيدي»، عني بتحقيقه والتعليق عليه د.إبراهيم الكيلاني، مكتبة أطلس، ومطبعة الإنشاء، دمشق، د.ت المجلد الثاني، ص ٦٤٧.

(٢٧) انظر تفسير «ابن كثير» في المصدر نفسه، ص ٦٨.

قارن بما ورد في المصدر نفسه كذلك، حول هذا الموضوع، ص ٢٩٢.

(٢٨) أنظر **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين** لـ «النووي»، عاق عليه رضوان محمد رضوان (دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت)، ص ٦٦٩.

(٢٩) انظر «ابن كثير» **في تفسيره**، ج ٤، ص ٢٨٠.

(٣٠) انظر الإمام «عبد القاهر الجرجاني»: **دلائل الإعجاز في علم المعاني** (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢)، ص ٤١٦.

(٣١) الطبري: في تفسيره المذكور، المجلد الأول، ، ص ١٣٢.

(٣٢) انظر **أسباب النزول** (المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٩٣)، ص ٢٦٠، **والباب المعقول في أسباب النزول للسيوطي**، ط ٣، بهامش (تفسير الجلالين)، (دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٤)، ص ٨٢٩.

(٣٣) انظر **الإسراء والمعراج**، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٤) انظر تفسيره المذكور، مج ١٢، ج ٣٠، ص ٢٠٧ - ٢٠٩.

(٣٥) انظر **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٣٦) انظر تفسيره المذكور، ج٤، ص ٥٥٦ - ٥٥٨، وج ١، ص ٦٢.

(٣٧) انظر في مصدره المذكور، مج ١٢، ج٣٠، ص ١٤٧ - ١٧٨.

(٣٨) ابن عربي: **كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار** (دار صادر، بيروت، د.ت) مج ١، ص ٤٧٤، وانظر كذلك «د .وهبة

الزحيلي» في: **التفسير الوجيز ومعجم معاني القرآن العزيز** (دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥)، ص ٦٠٤.

(٣٩) **الإسراء والمعراج**، المصدر نفسه، ص ٣٦، ولا يخفى ما للسلسبيل، وهو العذب الفرات من علاقة بنهر الفرات الذي يحتفظ بقيمة معنوية كبيرة.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤١) ابن كثير: **في تفسيره المذكور**، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٤٢) ابن عربي: **كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار**، المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٧٥.

(٤٣) انظر في المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١١ ـ ١١٣.

(٤٤) انظر «ياقوت الحموي» في **معجم البلدان** (دار صادر، بيروت)، م ٥ عن النيل، وكيف أنه يشكل عجائب مصر، وقد جعله الله سقياً لها يزرع عليه، يستعين، به عن مياه المطر في أيام القيظ، يذكر أنه سيد الأنهار، وقد ذلّل كل نهر، عن المشرق والمغرب، ص ٣٣٤... الخ. وهكذا الفرات. فله فضائل كثيرة، فقد ذكر أنه يصب إلهة ميتراباان من الجنة، وأنه في مكان آخر من أنهار الجنة، ولولا ما يخالطه من الأذى ما تداوى به مريض إلاّ أبرأه الله تعالى، وأن عليه ملكاً يذود عنه الأدواء... الخ، م ٤، ص ٢٤٢. وكذلك «محمد بن عبد المنعم الحميري» في كتاب **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق د .إحسان عباس، ط ٢ (مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨٠)، عن الفرات بخاصة، ص ٤٣٩، والنيل بصورة أخص، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٨.

(٤٥) ابن كثير: **في تفسيره**، ج ٤، ص ١٣٩.

(٤٦) انظر «البخاري» **في صحيحه**، ج٨، ص ١٤٨ ـ ١٨٩.

(٤٧) إضافة إلى ما ذكرنا، يمكن الرجوع، ومن باب الاستزادة، إلى «د .جواد علي» في المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧، وكذلك من ص ٣٩٣ ـ ٣٩٨ عن الخيل، ومن ص ٣٣٧ ـ ٣٤٠ عن الجمل، وكذلك «الدميري» في المصدر نفسه، ج ١، عن الجمل، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٧، وعن الخيل، من ٣٩٢ ـ ٤٠١، و«د .محمد عجينة» في المصدر نفسه، ج ١، ٢٨٥ ـ ٢٩٤.... الخ.

(٤٨) انظر «الدميري» في المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(٤٩) هذه الفكرة تستمد مشروعيتها مما قيل ويقال بخصوص أدبيات الجنة، وتوصيفاتها، وما يتصوره الفقهاء بصورة خاصة حول ذلك. وما يثيرونه من أفكار حول الماورائي (الجنتي)، ومع تجاهل تاريخية أقوالهم، حيث يبرز القرآن متجاوزاً لكل تحديد معنوي!

(٥٠) لم يستطع مفسر كبير هو «الطبري» تجاوز المتداول، وهو يفسر سورة (أهل الكهف)، وخاصة فيما يتعلق بموقع الكلب فيها. لقد كان هامشياً إلى حد كبير، انظر تفسيره المذكور، مج ٨، ج ١٥، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، بينما يعرفنا «الجاحظ» على جوانب عديدة مبدعة (اكتشافية واستكشافية) في الكلب، في السورة المذكورة، انظر كتاب **الحيوان**، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٨٨ ـ ١٩٤، وقراءة **فهرس أنواع الحيوان**، في المجلد السابع من كتابه، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٣ تكشف عن مكانته في إطار الثقافة العربية قبل كل شيء وكذلك فإن «الدميري» يفرد له في مؤلّفه المذكور، صفحات طويلة، بالمقارنة مع مواضيع أخرى، نبرز الكلب: مفهوماً ومعنى ورمزاً ودلالة، ج ٢، ص ٢٢٥، ٢٦٨.

وانظر في ضوء ذلك ما ذكره «د. محمد عجينة» في المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩، وبصورة عامة يبرز الكلب (الأسود منه خاصة) لسان حال القوى الغريزية الكامنة في النفس، ويذكرنا بالليل، بما هو مخيف، الأسود يبدو شهوة في العمل كذلك!

(٥١) انظر «السيوطي» في: **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧، وكلمة الغنائم تكشف عن مرجعيتها البيئية والتاريخية حتى الآن!

(٥٢) انظر: **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٥٣) انظر المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٥٤) انظر حول ذلك ما ذكره «الدميري» عن الحمار، في المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢ ـ ٣٢٢، وعن الخنزير، ج ١، ص ٣٨٥ ـ ٣٩٠.

(٥٥) راجع حول ذلك «د. جواد علي»: في **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٢ ـ ١٤٥، ونسأل هنا، هل هناك علاقة معينة، بين مسخ الرجال خنازير (رفاق أوليس) على يد الساحرة (سيرسة)، وما جاء عن المسخ في القرآن، إن التاريخ يطالبنا بتوسيع دائرة النظر، بخصوص سوخية الخنازير وتاريخيتها.

(٥٦) انظر **تفسير «ابن كثير»**، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣.

(٥٧) انظر **تفسيره**، المصدر نفسه، مج ١١، ج ٢٧، ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

وانظر معه تفسير «ابن حسين القمي النيسابوري» المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٥٨) انظر حول ذلك «ابن كثير» في تفسيره، ج ١، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، وانظر كذلك «البخاري» في: **صحيحه**، ج ٨، ص ١٤٢ ـ ١٤٣. **ومنتخب كنز في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، مج ٦، ص ١٠٦... الخ.

وكذلك «ابن قيم الجوزية» في **حادي الأرواح**، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥٩) يقول د. محمد أركون عن تفسير «الطبري» (كان الطبري، مثلاً، يستطيع أن يسبق كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله، لكأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفياً)، أنظر: **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (دار الساقي، لندن، ٩٩٠)، ص ٩٤، إن هذا القول ينطلق على كل المفسرين دون استثناء، وكل من يرى في تفسيره للفظ معنى يعتبره حقيقته، وهي مشكلة لا تزال تستفحل أكثر فأكثر، على حساب المعنى المتعدد للمقروء، إنها تطلق النسبي، وتقيد المطلق، وتضحي بالمعنى المذكور، فتكون الحضارة الإسلامية وفق ذلك حضارة استبدادية المعنى الواحد!

(٦٠) انظر «ابن كثير» **في تفسيره**، ج ٤، ص٢٨٩ ـ ٢٩٣، وكذلك ص ٦٦ ـ ٩٩ ـ ٤٥٤... الخ.

(٦١) انظر **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٦٢) انظر كذلك «ابن كثير» **في تفسيره المذكور**، ج ٤، ص ٩٩.

ويلاحظ في وضع المعادن النفيسة والأمكنة، التسلسل القيمي لها، فالنور شفاف، ومن ثم تتسلسل المعادن أو الجواهر حسب قيمتها، حيث يأتي اللؤلؤ فالزبرجد فالياقوت، فالذهب فالفضة، أما الرائحة الزكية فتكون لاحقاً، في النهاية. إن السرد يتقن التعامل مع سلطة المعنى للكلمات، والعلاقات فيما بينها، من الزاوية الاعتبارية والنفسية!

(٦٣) انظر تفسيره المذكور، مجلد ٧، ج ١١، ص ٧٣ ـ ٧٦.

(٦٤) انظر تفسيره نفسه، مجلد ١٢، ج ٢٩، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٦٥) انظر تفسيره المذكور، ج ١، ص ٤١٤، وكذلك ج ٤، ص ٩٩ ـ ١٠٠، و٤٥٠.

(٦٦) انظر في مسنده المذكور، مجلد ٧، ج ٦، ١٦.

(٦٧) انظر «السعد مسعود بن عمر التفتازاني»: **شرح العقائد الغنفسية**، حققه: كلود سلامة، (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٤)، ص ٧٤ ـ ٧٧.

(٦٨) انظر: **كتاب تأويل مختلف الحديث**، (مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت)، ص ١٣٧ - ١٤٠.

(٦٩) انظر: في مصدره المذكور، مجلد ٧، ج ١١، ص ٧٣.

(٧٠) انظر **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه** لـ«مصطفى الصاوي الجويني» (دار المعارف، مصر، ١٩٥٩)، ص ١٤٣.

(٧١) انظر **المفتي في أبواب العدل والتوحيد**، ج ٤، ص ١٤٠، وكذلك ص ١٤٨.

(٧٢) انظر **كتاب مشارف أنوار القلوب ومفاتح أسباب الغيوب** لـ «عبد الرحمن بن

محمد الأنصاري: ابن الدباغ»، تحقيق هـ .ريتر، (دار صادر، بيروت، ١٩٥٩)، ص ١٠١.

(٧٣) انظر **مشكاة الأنوار**، المصدر نفسه، ص ٤٤، وكذلك **إحياء علوم الدين** (المكتبة التجارية الكبرى، بيروت، د.ت)، مج ٤، ص ٥٤٣.

(٧٤) يقول «دانتي» حول ذلك، منطلقاً من ثقافته المسيحية، ومتأثراً بما هو إسلامي هنا (إذ يتغلغل النور الإلهي خلال العالم بما يتفق له من جدارة، بحيث لا يتأتّى أن يحول دون مسراه حائل، وإن هذه المملكة البهيجة الآمنة المليئة بالقوم القدامى والجدد، تتجه بمحبتها وعينيها نحو هدف واحد، وكأني أذهب بعيني من واد إلى جبل، هكذا رأيت منطلقة عند الذروة، يغلب ضياؤها سائر الجبهة الأخرى، وفي ذلك القلب، وبأجنحة ممتدة، رأيت أكثر من ألف ملاك في حلة الأعياد، وقد تميز كل منهم في تألقه وفنه)، أنظر **الكوميديا الإلهية: الفردوس**، ترجمة حسن عثمان (دار المعارف، مصر، ١٩٦٩)، ص ٥٢١ ـ ٥٢٤ ـ ٥٤٥.

(٧٥) انظر «د. علي زيعور»: **التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق: الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع**، (دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩)، ص ١٤١.

(٧٦) انظر «عبد الفتاح كيليطو»: **المقامات والسرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، (دار توبقالت، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٣)، ص ١٩٦.

وليس من باب المبالغة إذا قلنا إن كل ما ورد من أوصاف ومشاهد عن الجنة، يفصح عن مشتهى ذكوري أولاً وأخيراً، حتى التوليف الوصفي، والسرد المعنوي، لا يخرجان عن إطار المعاش ذكورياً، فالاستراتيجية الجنتية تطال الإنسان (رجلاً فقط) مبنى ومعنى، قبل كل شيء، حتى الجمال يتجلى هنا ذكورياً، فالله جميل وهو يحب الجمال، فهل القبح (ظاهرياً) قيمة أخلاقية هنا، ولماذا؟

(٧٧) يروي «ابن عباس» عن أبيه، قال عرض على رسول الله(ص) ما هو مفتوح على أمته من بعده كنزاً كنزاً فسر بذلك فأنزل الله ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ فأعطاه في الجنة ألف ألف قصر في كل قصر ما ينبغي له من الأزواج والخدم، أنظر تفسير «ابن كثير» المصدر المذكور، ج ٤، ص ٥٢٣، هذا الحديث ينضم إلى الأحاديث الأخرى المذكورة، بخصوص عجائبية الجنة، وفيوضاتها الملذاتية، إنها تستثير كل القوى النفسية، حيث لا لذة حقيقية سوى الجنتية! وانظر كذلك تفسير «ابن كثير» المذكور، ج ٤، ص ٤٠٧.

(٧٨) انظر حول ذلك ما جاء في: أ، تفسير «الطبري» المذكور سورة «الطور» الآية ٥٢، ج ٢٧، ص ١٨، وسورة (الإنسان) الآية ٧٦، ج ٢٩، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، ب، وتفسير «ابن كثير»، سورة (الطور)، ج ٤، ص ٢٤٢، وسورة (الإنسان)، ج ٤، ص ٤٥٦، وانظر كذلك موقف «محمد جلال كشك» من هذا التفسير في كتابه:

خواطر مسلم في المسألة الجنسية، ط ٣ (دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢)، ص ١٨٩، وما بعد..
أنظر: **القارىء في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، ترجمة أنطوان أبو زيد (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦)، ص ٧٣.

(٧٩) انظر: **منتخب كنز في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٨٠) راجع حول ذلك «إبراهيم فوزي»: في المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٨١) انظر تفسير «ابن كثير»، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦٥، وانظر في المصدر نفسه، بصيغة أخرى، ص ٢٢٨.

(٨٢) انظر حول ذلك: ما كتبناه، عن الجنس بين بُعديه: الدنيوي والأخروي في القرآن، في كتابنا **الجنس في القرآن**، (منشورات رياض الريّس، بيروت، لندن، ١٩٩٤)، ص ١٣٣، وما بعد.

(٨٣) انظر حول ذلك أيضاً **في تفسير الطبري المذكور**، ج ٢٧، ص ١٤ ـ ١٥، وكذلك ص ٩٩ ـ ١٠٠، وتفسير «ابن كثير» المذكور ج ١، ص ٤٤، وبصوره أخص ج ٤، ص ١٣٤ ـ ٢٤٢ ـ ٢٧٧ ـ ٢٨٠ ـ ٤٩٣.

(٨٤) يذكر «ابن سعد» في **الطبقات الكبرى** (دار صادر، بيروت، ١٩٨٥)، مج ٨، ما يلي (عن عمرو بن أبي عمرو، قال: سألت القاسم بن محمد قال: إن ناساً يزعمون أن رسول الله(ص) نهى عن الأحمرين: العصفر والذهب، فقال: كذبوا، والله، لقد رأيت عائشة تلبس، المعصفرات وتلبس خواتم الذهب، ص ٧٠).
هذا الحديث يثير تساؤلات حول الموقف من الذهب والمعصفر، أو لبس الحرير، ولكنه يُتعامل معه بحذر، إذ لا بد من تحديد الظروف الزمانية والمكانية لذلك، وكيف يمكن استيعابه من وجهة نظر فقهية، وسط أحاديث كثيرة أخرى تخالفه في منطقه، إنه أنه يذكر بمفهوم الاستثناء، ولكن في أوضاع خاصة، رغم أن الاستثناء نفسه لا يعفى من تعليل فقهي، والتعليل الفقهي نفسه، لا ينفصل عن العقل المنتج له تاريخياً، ولا تجلياته البشرية!

(٨٥) انظر «أمبرتو ايكو»، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٨٦) من بين معاني السحاب إسلامياً: الإسلام الذي به حياة الناس ونجاتهم، وهو سبب رحمة الله تعالى لحملها الماء الذي به حياة الخلق، وربما دلّت على العلم والفقه والحكمة والبيان... الخ. أنظر: **تفسير الأحلام** المذكور، لـ «ابن سيرين» ص ٣٣٦، وقارن بما ذكره «فيليب سيرنج»، حيث يذكر أن السحاب في العهد القديم، كان علامة وجود الرب وسط شعبه، وهو رمز الروح القدس، ويرى في القيم معنى آخر لا ينفصل عن الأول، فهو موضوع شاعري، فلما لم ـ حسب باشلار ـ دائماً غيم ليحوله، وللغيم رمزية الرسول... الخ، أنظر في المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

ثمة أكثر من جذر مشترك، إن كل معنى يحتكر اللفظ لنفسه، فالمعتقد يحرك النص وفق تصور يناسبه: أفكاراً وهدفاً!

(٨٧) يمكن التعرف على الملذات البصرية، في مصادر كثيرة إسلامية، قبل كل شيء منها: **منتخب العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، في صفحات مختلفة.
إحياء علوم الدين، المصدر نفسه، مج ٤، ص ٥٣٨ - ٥٤٣.
التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، المصدر نفسه، ص ٣٦٥ - ٤٢٤.
الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، المصدر نفسه، ص ٤٩٣ - ٥٥٧.
إضافة إلى المصادر الأخرى التي ذكرناها سابقاً... الخ. وقارن **أخلاقية الملذات البصرية بمثيلتها الدنيوي** - في د. عبد الكبير الخطيبي الاسم العربي ج ٤ (دار العودة، بيروت، ١٩٨٠)، مثلاً ص ٤٩١ - ١٩٨.

- ٨ -

الملذات الشمية

(لما كانت ليلة أسري بي إلى السماء، أدخلت الجنة فوقفت على شجرة من أشجار الجنة لم أر في الجنة شجرة هي أحسن منها حسناً، ولا أبيض منها ورقة، ولا أطيب منها ثمرة، فتناولت ثمرة من ثمراتها فأكلتها، فصارت نطفة من صلبي، فلما هبطت إلى الأرض واقعت خديجة فحملت بفاطمة، فإذا أنا اشتقت إلى رائحة الجنة شممتُ ريح فاطمة)(*).

الإسراء والمعراج - ص ٤٩

المقولة الشمية:

العجائبي الجنتي كامل مكتمل في منطقه، ولهذا لا نجد تفاوتاً في بنيانه، أو العناصر التي تكونه. فكل عنصر يتميز بميزات تدخله في إطار العجائبي، أو تنسبه إليه، وفي الوقت نفسه تجعله متشابكاً مع بقية العناصر الأخرى له.

والمتمعن في بنيته يحار من خصوبة ما يكونه من عناصر، وعمقها، وغناها، وكيف استطيع صوغ عالمه المذهل.

صحيح أن هناك تاريخاً سابقاً على أدبيات الجنة الإسلامية، يمكن تعقب ملامحه، وتفكيك أوالياتها، ولكن هذا التاريخ، سواء كان بمداراته الأسطورية، أو الدينية اللاحقة (في اليهودية والمسيحية

بخاصة)، يظل محدود الأثر والتأثير، لا يمكن مضاهاته بما تتضمنه أدبيات الجنة الإسلامية من غنى وتنوع في بناه العجائبية.

أمام هذا الغنى، والدفق العجائبي يحق لأي قارىء التساؤل: أي مخيلة عجائبية (جنتية) إسلامية، قادرة على تعريفنا بعالم الجنة؟ وكيف يمكننا تحديد طبيعة هذه المخيلة، وهل ظهرت في مراحل مختلفة متعاقبة؟ أم أنها كانت نتاج عصر الرسول فقط؟

إن الكم الهائل من رواة الحديث، في اختلاف عصورهم، والأقوال التي دوّنت بوصفها خاصة بأدبيات الجنة، واعتبرت مأثورة، يعلمنا أن المخيلة تلك، قد نمت واغتنت عبر العصور، بحيث ان مختلف العناصر التي تنتمي إلى الجنة بنىً، وتكوّنها، قد تكاملت تدريجياً، وحاولت سد مختلف الثغرات فيها. وهي في مجموعها ترينا منطق الديني المقدس، الذي يخاطب الوجدان، ويلهم المخيلة، ويثير الأفكار والمشاعر معاً، بل يسعى في مضمونه إلى تجييش وعي مكثف يتجنس بخاصته المعتقدية!

هذا المنطق الذي يؤسس لعالمه المنشود الماورائي، إلى درجة أنه يجعل الغيبي حقيقة ملحوظة، أو محسوسة بعمق، وهو إذ يمارس مثل ذلك الإجراء، يكون متجاوباً مع ندائه الداخلي، معبراً بدقة عما يكونه داخلياً، مفصحاً عن حقيقته الحقة، تلك التي تقلب القاعدة المتداولة وتغيرها، وهي أن الهامش والوهمي والثانوي هو الدنيا، بينما الأساسي والفعلي والجوهري هو الآخرة، التي صيرت سلطة معتقدية لها قوانينها وأفاعيلها النظرية والعملية، وأن ما نشعر به من لذة، وما يتملكنا من لذائذ، وما نعايشه من ملذات، ليس سوى لحظات عابرة مؤقتة، تغرينا بالإلحاح في طلبها وتشدنا إليها، نظراً لطغيان المادي المحسوس فينا، والذي يحول بيننا، وبين رؤية

المفارق فينا، ولنا في آن، وهو الروحي، هذا الروحي الذي لا يني يحرّك فينا ما يعبّر عنه، ويحرضنا على التوجه نحو عالمه، ولكن بصمت. فالديني يحرّك من وفي العمق الوجداني، ولهذا فهو يحتاج إلى قوة ومجاهدة، بقصد تجاوز أو اختراق حدود المادي والهامشي والولوج في المخلّد فيها: الروحي، الذي يقدّم بوصفه علامة وجودنا، بل حقيقتنا التي تحدد مصيرنا المستقبلي ماورائياً، ولعل الملذات الشميّة، هي من بين الملذات الجنتية التي تتفاعل وتتكامل مع بقية الملذات الأخرى: الحسية!

الملذات الشمية لا تتعلق فقط بمجرد المشموم، وإنما تؤكد خاصية أساسية: إعلامية، وهي أسبقية المشموم على المحسوسات الأخرى قبل كل شيء، من باب الاستقبال المعنوي. فنحن باستمرار، عندما نتقدم صوب مكان، نتنفس بعمق، أي نشم المكان الذي يصاغ حسياً، لأن في ذلك دافعاً لاشعورياً لاكتناه حقيقة المكان المطلوب - كأننا نتعامل معه شمياً أولاً - ومن ناحية أخرى، فإن المشموم يؤثر في كيان المرء كله: جسداً ونفساً، حين يكون فاعلاً بقوة، إذ يتوزع تأثيره في مختلف أنحاء الجسم، ويريح الأعصاب. بل العين ذاتها تصبح أكثر استعداداً للنظر والرؤية، ما دام المشموم زكي الرائحة، والعقل يكون في عنفوانيته، حيث الدماغ يستقبل كل ما من شأنه جعل صاحبه منفتحاً على ما حوله، مغموراً بفرحة لا حدود لها، ويسرع الخطى نحو المشموم أكثر فأكثر، فالمشموم يتجاوز خاصته الحسية، إنه يستثير الجسد كله ويفعّل في المشاعر والأفكار بالمقابل!

فالحديث الذي ذكر فيه أن ريح الجنة يوجد من مسيرة مائة عام (ص ١٠٩)[1]، يفترض ويشترط وجود مخيلة عجائبية مابعد

أسطورية، ليتم استحضار العالم الذي (يبث) أو ينتشر منه ذلك الريح الطيب. وعلى تلك المسافة الطويلة جداً، وفق مفهومنا البشري: إنه الريح الذي يكون مصدره غنياً بمختلف أنواع وأشكال الورود والزهور وغيرها، وإن لم تُسم بأسمائها، ولم تصنّف بأنواعها! ومن الملاحظ أن الريح الذي يطيب للمؤمن شمه، ليس ريحاً عادياً، ولا يكون في أحوال عادية، فالمسافة الطويلة المذكورة، لا يمكن لحاسة الشم عند الإنسان أن تشم ريح الجنة عبرها، إلاّ إذا أوتيت قوة إضافية خاصة، فالنص ينتج فضاءه الخاص به، وهذا يعني أن المشموم يكون معنوياً، روحياً قبل كل شيء، وقائماً على استعداد خاص بتأثير إلهي.

و«ابن قيم الجوزية» يعرّفنا بقوله (وريح الجنة نوعان، ريح يوجد في الدنيا تشمه الأوراح أحياناً لا تدركه العباد، وريح يُدرك بحاسة الشم للأبدان كما تُشم روائح الأزهار وغيرها، وهذا يشترك أهل الجنة في إدراكه في الآخرة من قرب وبعد، وأما في الدنيا فقد يدركه من شاء الله من أنبيائه ورسله) (ص ١٠٩).

فهو يتحدث إذاً في حدود القدرة الإلهية والاستطاعة، عبر الإصطفاء السماوي لبشر معينين (في الدنيا)، إذ الروح هي التي تنشط في هذا المجالع وتغدو قادرة على إدراك ما حولها قبل الدماغ في تلقيه للمؤثرات الحسّية، ومن ثم تفسيرها عقلياً. «ابن قيم الجوزية»، يبشّر المؤمن، ويُعلم من لم يعلم، أن المؤمن الذي يفيض إيماناً وعبودية لله وإخلاصاً لله، ويكون مقصوده هو الذي ينال من لدنه، كل ما من شأنه تمايزه عن الآخرين. فالروح هنا قوة وثابة فاعلة (ضوئية في تأثرها بما حولها)، كامنة في البدن أو الجسم، تحييه، وتغيّر من وفي هيئته: سلباً وإيجاباً. وما يشم هو ريح

ماورائي، ريح روحاني (من وزن الروح)، يتجاوز عالم المشموم الحسي، وما يستحضره من مكوّن مادي (زهوراً وورواداً). إنه نوع من القذف في القلب، على طريقة الصوفيين، وهذا يعني أن المشموم، ريح يستشعره المؤمن إلهياً من الداخل، أما ريح الجنة، فهو استمرار ـ من ناحية ـ لريح الدنيا حسياً، ولكنه قوي، سريع الانتشار، نافذ، ذو قدرة هائلة تماماً ـ كما يبدو ـ على الانتقال إلى مسافات طويلة، ما دام منطق العجائبي المقدس هو الذي يؤرّح له، ويكون مبعثه وباعثه بأنه بذلك لافت النظر على الحفاوة البالغة التي يلقاها المؤمن: مستحق الجنة، والتكريم الذي يناله من قبل خالقه، ومن باب الاستقبال، باعتباره يُجازى طيباً، وعلى صلاح أعماله، إنه ريح إلهي بُشراه الأولى للمؤمن بالجنة! إنه الطيب الطيّب. فالكلام الطيب، أو الكلم الطيب، والقلب الطيّب، والسلوك الطيب.. الخ، يرجع إلى المألوف الحسي، إلى الطيْب، حيث الرائحة النفاذة. ثمة مفهوم مجازي في المتداول اللفظي، وفي المشاع بين الناس، ولأن الريح الطيب يؤثر في النفس، ويكون عظيم الأهمية، فقد ورد فيه، أو قيل أكثر من حديث فيه، كما جاء في حديث ثانٍ (إن رائحة الجنة توجد من مسيرة خمسمائة عام) (ص ١٠٩). وفي حديث، حيث يتضاعف الرقم إلى ألف عام (ص ١٠٩)، وكل ذلك يفصح عن القيمة التي تمنح للمؤمن، والتقدير الذي يناله، حتى قبل دخوله الجنة. إنه أشبه بهاتف حسي يتجذر في القلب الجنتي تماماً! ويبرز ذلك بوضوح من خلال الأمر الإلهي، وهو (يقول الله عزَّ وجل للجنة طيبي لأهلك فتزداد طيباً) (ص ١١٠).

هنا يتوفر كل ما هو طيب، كل ما يطيب لأهل الجنة. وما يطيب، هو ما يريح ويلذ، ويبهج كذلك. إن الطّيب هو اشتهاء روحي

وجسدي معاً: وإذا كان ريح الجنة يبشر المؤمن بالجنة، ويبهجه، فإن ما في الجنة يكون أبهج وأنضر وأروى وأروع!

ومن الملاحظ أن مفهوم الريح يبث في الجسم طاقة هائلة، عبر التأثير الكبير في الغدد والأنسجة والأعصاب، فالكيان كله: الروحي والعضوي، يستطيب ما هو متضمن في الجنة، حيث لا فراغ بالمقابل، فيما أن الجنة تفيض طيبات، فإن كيان الجنتي يفيض اشتهاءات لها كذلك!

داخل الجنة

إذا كان لريح الجنة تأثير مضاعف في كيان المؤمن وهو ما يلذه ويطيب له ذلك، فثمة طاقة مضاعفة يؤتاها، تنعكس في نشاطاته المختلفة. وتبقى نشاطاته لذائذية، وفي مقدمتها يكون النشاط الجنسي. ويظهر ذلك في التركيز على إبراز روائع الجنة الأرضية (من حيث التربة) الفاعلة في ذلك. وكما رأينا سابقاً، تتجلى تربة الجنة زعفراناً ومسكاً في أكثر من مكان، وفي أكثر من حديث (ص ٩٣← ٩٤)، وهذا يعني أن كل ما ينبعث من الأرض هذه، وكل ما يُزرع فيها، يفيض طيباً، وكل من يمشي عليها (على تربة الجنة)، يتطيب برائحة زكية جنتية، ومن الجهات كلها. وهناك حديث نبوي، هو عبارة عن لوحة حركية بدائعية لوصف جماليات التربة، ونفاذ الريح الطيب وفاعليته الأثيرة: (أرض الجنة بيضاء عرصتها صخور الكافور وقد أحاط به المسك مثل كثبان الرمل، فيها آثار مطردة، فيجتمع فيها أهل الجنة أدناهم وآخرهم فيتعارضون فيبعث الله ريح الرحمة فتهيج عليهم ريح المسك فيرجع الرجل إلى زوجته وقد ازداد حسناً وطيباً فتقول: لقد خرجت من عندي وأنا

بك معجبة وأنا بك الآن أشد إعجاباً) (ص ٩٤).

هكذا تلعب الرائحة الطيبة دوراً كبيراً في إخصاب الكائنات، أي أنها لا تقتصر من حيث التأثير على بعث الإحساس بالراحة النفسية لدى المؤمن، وإنما على تجديد وتصعيد طاقته وتعميقها، وجعلها أكثر مضاء، وإشعاره أنه بات أكثر قوة وشبوبية ونشاطاً في الجنة. ريح الجنة فاعل إلهي، قوة إخصابية، تعميدية باستمرار، المعني بها هو الرجل قبل كل شيء، فهو الذي يزداد حسناً وطيباً: الحسن والطيب في جوهرهما امتيازان ذكوريان هنا، فالرجل هو الذي يتجدد، إنه المعني بالتغيير، أما المرأة الجنتية فهي المستقبلة له، المتأثرة بذلك. تبرز وظيفتها في الإعجاب به، وهي في البيت الجنتي، محصورة بين جدرانه. ثمة صورة موجهة لحركية العلاقة بين الرجل والمرأة، الرجل مغامر، مجدّد، متجدد، فاعل، ومؤثر إثر ذلك، أما المرأة فرهينة الثبات، مقيدة به، منفعلة، ومتأثرة بما يجري!

ولعل المتمعن في أدبيات الجنة، وفيما يتعلق بالطيب، ما يخص الروائح الزكية، يقرأ أسماء معينة هي: الكافور والمسك والعنب... وهي الأسماء التي كانت مألوفة عند العربي في بيئته، وهذا يعني أنه يسمي أسماء الروائح الجنتية، وهي تفوح طيباً حيث يعرفها، لا حيث تكون موجودة. فالإطار الثقافي لما تميز به قبل كل شيء لا يمكن تجاهله البتة في مثل هذا الموضوع، شأنه في ذلك شأن بقية المواضيع الأخرى، التي تتسم بالمحددات الثقافية، والتوجهات والمعتقدات الفاعلة في كيانه: فكراً وسلوكاً.. وثمة ما هو طريف في موضوعنا هذا، ولافت للنظر، فالذي يتطيب بصورة أساسية هو الرجل، وهذا يشكل امتداداً لما كان عليه في الدنيا، وما كتب عن ذلك من أحاديث وأقوال، ووضعت فتاوى فقهية، أو سيقت

مواقف سلوكية حول ذلك. فكل رائحة طيبة كانت من اختصاص الرجل، حيث الرسول ما كان يمتنع عن التطيب بالمسك وسواه[٢].

وثمة حديث ينسب إلى الرسول، وهو (إن خير طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه وخير طيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه)[٣].

وثمة توجهات سلوكية حول ذلك. فالريح النافذ، والظاهر رجولي، وأحاديث كثيرة، وتركز على الطيب، وكيف يُهتمّ به سلوكياً:

- إذا أعطي أحدكم الريحان فلا يرده فإنه خرج من الجنة.
- أطيب الطيب المسك.
- ما أحببتُ من عيش الدنيا إلاّ الطيب والنساء.
- إذا وضع الطيب بين يدي أحدكم فلا يرده.
- الفاغية يشبه ريحان الجنة.
- كان يُعرف (عن الرسول) بريح الطيب إذا أقبل.
- عن ابن عمر قال: رأيت المسك في مفرق رسول الله(ص) وما كنا نعرف رسول الله(ص) في ظلمة الليل إلاّ بالقالية في لحيته.

والحناء يركّز عليه في هذا المجال:

- اختضبوا بالحناء فإنه طيب الريح يسكن الروع.
- أول من خضب بالحناء والكتم إبراهيم وأول من اختضب بالسواد فرعون.
- الصفرة خضاب المؤمن والحمرة خضاب المسلم والسواد خضاب الكافر.
- غيروا الشيب ولا تقربوا السواد.

- سيد ريحان الجنة الحناء.

والمرأة في هذا الوضع موقفها مختلف:

- ويل للنساء من الأحمرين: الذهب والزعفران.
- عن عائشة: إن رسول الله (ص) كان يكره الرجلة (تقليد المرأة الرجل في الخضاب).
- كانت عائشة تنهى أن تمشط المرأة بالمسك[٤].
- أيما امرأة استعطرت ثم خرجت، فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية، وكل عين زانية[٥]... الخ.

لقد أكثرنا من الأحاديث والأقوال لصحابة وتابعين، متفاوتة في أهميتها أو قيمتها الإسنادية، ولكنها لا تزال مؤثرة، فهي معمول بها سلوكياً، وعلى أكثر من صعيد، أي باعتبارها صحيحة، وهذا يعني أن هذه الأقوال تصدر عن مواقف سلوكية تقنن الإسلام نفسه. ولعل قراءة تحليلية سريعة في بينة هذه الأحاديث والأقوال تكشف عن حراك اجتماعي وثقافي ونفسي مثير في معناه فعلاً.

فالزينة الضاجة (إن جاز التعبير)، كما في الظاهر ريحه، لا تليق بالمرأة، لأن ذلك يجعلها موضوعاً يُهتمُّ به من قبل الآخرين، أي أنها تكون قد أعلنت عن إغرائيتها وفتنتها، عن تخارجيتها، إن جازت التسمية، إذ تطرح نفسها للمداولة الاستهلاكية كموضوع للذة، فهي بذلك تستثير الآخرين ـ وكأنها تحرض ـ بذلك، على الزنى بها وبرضاها، وهذا يعني شينونة (قيامة) سلوكها في هذا المجال. في ضوء ذلك تكون المرأة حقل لذائذ داخلياً، ولا بد من (صيانته) ـ بالمعنى التقاني ـ من قبلها أو بالرعاية والوصاية ذكورياً ـ أي أن تحصن حقلها (فهي من المحصنات إذا آمنت بالفعل)، حيث لا تتجاوز جسدها رائحة الحقل المذكور، فيشتهيها غير زوجها.

إنها لزوجها ـ لمالكها (بالتعبير الفقهي الذكوري)، فهو وحده يغوص داخلها، حيث تتطيب له في وقت خاص (عندما تكون في الفراش)، كأن الطيب الظاهر ريحه جرس إنذار، عميل ذكوري، ومشهّر بجسد المرأة، حين تتطلب ظاهراً. إنها للخفاء، فهي مخلوقة من الرجل وله تماماً! وضمن هذا الإطار يكون الحناء مثلاً لائقاً بها، فهو يزينها بصمت، إنه جمال لا رائحة له، طيبه داخلي، لهذا يدرك قيمة لذتها زوجها أو مالكها فقط. والكحل نفسه يكون في هذا المجال، فهو مؤازر لها في تبيان جماليتها، ولكن دون الكشف عنه كالعطر الذي يترك صدى قوياً حوله.

فالظاهر ريحه بالنسبة للمرأة كالذهب، كلاهما محظور، كون الأول عميلاً شمياً، وهو مسبّب فتنة وكون الثاني عميلاً بصرياً، يغري بملاحقتها. أما الرجل فهو العنصر المتغير والمتحرك، فالظاهر طيبه من صلاحياته وامتيازاته، فهو الذي يغري المرأة بالميل نحوه (العلاقة أحادية الطرف إذاً)، فإذا كان من حقه أن يرفع صوته، أن يصدر قراراً ما، أن ينهى ويأمر مقابل المرأة، فإن الظاهر ريحه ينضم إلى هذه الامتيازات. ولعل اشتراك الاثنين في ذلك، يقلب المعادلة المتفاوتة في قيمتها، يكون هناك تساوٍ بينهما، وليس هذا وارداً على الإطلاق في فقه الرجل! وكذلك فإن التمعين في حقيقة التطيب، يعرفنا على الأصول، التي وضعت، وكيف أن الظاهر ريحه ذو مصدر رجولي ذكوري مؤرخ له، فالذي يقال هنا، هو أن الطيب في مصدره يتعلق بـ «آدم» عندما أخرج من الجنة، حيث جلب معه، رائحة الجنة.

وثمة قصة رائعة حول ذلك في صياغتها التأريخية. فقد (خرج آدم من الجنة ومعه عصا من شجر الجنة، وعلى رأسه تاج من شجر الجنة فلما صار إلى الأرض يبس ذلك الإكليل وتحات الورق فنبت منه

أنواع الطيب فلذلك كان أصل كل طيب الهند).

وفي رواية أخرى، عن «ابن عباس»: (نزل آدم من الجنة ومعه طيب فزرع آدم شجر الهند في أوديتها وكان أصله من الجنة فامتلأ ما هنالك طيباً فمن ثم يؤتى بالطيب من الهند وأصله من ريح آدم(ع) وريحه من ريح الجنة..).

ويُدعَم هذا القول بحديث نبوي، لتأصيله (لما أهبط آدم من الجنة إلى أرض الهند وعليه ذلك الورق الذي كان لباسه من الجنة فييس وتطاير بأرض الهند فعبق شجر العود والصندل والمسك والعنبر والكافور من ذلك الورق، فقالوا: يا رسول الله، المسك هو من الدواب أم من الشجر؟ قال: أجل إنما هي دابة تشبه الغزال رعت من ذلك الشجر فصير الله المسك في سرتها فإذا رعت الربيع جعله الله مسكاً وتساقط فينتفع به الآدميون)[٦]... الخ.

إن هذا التوليف الحكائي للحدث التاريخي، يفصح عن موقف ذكوري قبل كل شيء. فـ «آدم» هو المحمول بالعطر، حيث ثمة فراغ في الحدث، وهو كيف نزل، أو أنزل حاملاً طيباً، وكيف ولماذا أنزل في أرض الهند، ولماذا الهند تحديداً؟ إن المسافة البعيدة هي التي تبرر للحدث صياغته بالشكل المتقدم، ويظهر أن مكان الطيب الهندي، هو الذي ولّف بين عناصر الحكاية، ليسودها الاقناع تاريخياً، وكل حدث تاريخي عظيم، لا بد من صياغة حكائية عظيمة ماورائية، لجعله معقولاً، للربط بين ما هو كتابي وشفاهي تليد بشرياً.

ثمة ربط قدسي بين كل ما هو نافع، وما هو مؤذٍ تأريخياً وقوة مسيطرة: إلهية، بعيداً عن التفاصيل. العبرة هي منبع كل حدث! ولا يكتفى هنا بطيب الأرض، فهناك طيب السماء (سماء الجنة)،

عندما يزور أهل الجنة السوق فيها، حيث يغشاهم يوم الزيارة سحابة من فوقهم، فتمطر عليهم طيباً لم يجدوا مثل ريحه قط (ص ١٨٧)، ويتناثر عليهم المسك (العنصر الأكثر استخداماً والأكثر تداولاً وقيمة كما يظهر، ولذلك يُعتمد عليه رغبياً) مثل رذاذ المطر (ص ١٨٧). وثمة ريح يبعثها الله تسف كثباناً من مسك عن أيمانهم وعن شمائلهم فيأخذون ذلك المسك في نواصي خيولهم وفي مفارقهم وفي رؤوسهم... الخ(ص ٨٨)[٧].

الطيب في كل مكان، لتنشيط الدورة الدموية، وجعل المؤمن فياضاً بالقوة أو بالحيوية، منفتحاً على عالمه.

ولعل «أبا العلاء المعري» استفاد من الأحاديث والأقوال التي ذكرت عن الجنة، عندما يتعرض لوصفها، في أمكنة مختلفة، على ألسنة شعراء وكتّاب وسواهم، كما في هذا المقطع العجائبي الجنتي (فينشيء الله، تعالت آلاؤه، سحابة كأحسن ما يكون من السحب، من نظر إليها شهد أنه لم ير قط شيئاً أحسن منها، محلّاة، بالبرق في وسطها وأطرافها (ص ١٧٤)، تمطر بماء ورد الجنة من طل وطش، وتنثر الكافور كأنه صغار البرد... الخ)[٨].

هذا المتخيّل الشعري عن الجنة، يفصح عن مدى انشغال المخيلة العربية ـ الإسلامية بعالم الجنة، بذلك الفضاء العجائبي الذي يشكل ملاذاً نفسياً مرغوباً فيه، لا غنى عنه، حيث كل لذيذ ومثير ومنعش وملهم، يكون ذا علامة فارقة له. وهو يظهر عالماً يرافق العالم المادي، بل الأكثر تأثيراً في المرء من الدنيوي، فثمة تاريخ ينطق بحضوره التخييلي، وكل تركيز على عنصر من عناصره، يقوم على مفارقة تنطلق من الواقع، كما هو الحال هنا. فالمشموم النسبي، والفقير، والضحل دنيوياً، وفي عالم تميزه البادية أكثر من

سواها، يبحث عن اللامحدود، حيث يفجر كل شيء طيباً، العالم الذي تميزه كثبان الرمال، وإذا بها كثبان الرمل، فالمخيلة تنتشي إذاً بما هو جنتي! بل إن الحديث القائل والمذكور، وهو (إن لولي الله في الجنة عروساً لم يلدها آدم ولا حواء ولكن خلقت من زعفران) (ص ١٦١) - هذا التصور الجنتي، يعبّر عن إبداع رباني، عن حضور معنوي يمكن تلمسه في هيئة طيب، ذاك الذي نهي عنه في أحد الأحاديث دنيوياً، نظراً لرائحته النفاذة، أما في الجنة، فالوضع مختلف، فالرغبات التي كبتت، في خدمة ما حدّد من أجله، يحقُّ لها أن تشبع أخروياً. أن يكون هناك حضور لحوراء زعفرانية، فإن ذلك تعبير عن مقصد جنتي، لإشباع نهم الجنتي، عن تشغيل كل قواه المعرفية والنفسية، إذ ليس من السهل استيعاب حقيقة وجود حواء زعفرانية، ولكن ما دام الوضع متأطراً بما هو إلهي فاعل في كل شيء، يصبح كل شيء معقولاً.

ثمة امتياز إلهي للرغبات التي تؤجل، والتي لا يسعها تحقيق أهدافها. فالعوائق كثيرة، وهي مادية ومعنوية، إنه امتياز تأميني للبشر في النهاية، عندما يحاولون تجاوز الصعوبات التي تواجههم في دواخلهم، والتغلب عليها. ليس هناك ما هو مجاني في الحسابات الربانية. وما تقدم، يفصح عن ذلك التعلق بالطيب، ويذكرنا بالمكانة الكبيرة التي كانت تمنح له في الثقافة العربية - الإسلامية، حيث كان لتجارة العطور في الدولة العربية - الإسلامية رواج وقيمة معتبرة، وكان لتاجر العطور مكانته الكبيرة، وخاصة في العصر العباسي. صانع العطور هو صانع للأذواق، عالم بها، ولهذا كانت مكانته الاجتماعية بارزة. العطر نافذ، وهناك من يكون في مستوى العطر، في دلالته الرمزية، إنه خفيف (طيار)، لكنه مؤثر، ولا بد أن يكون هناك من هو في وزنه: متنفذ سلطوي:

سلطان، وفي ضوء ذلك لا يمكن الفصل بين صاحب العطور وبلاط المتنفذين، بينه وبين رموز السلطة[٩].

يمارس العطر دوراً تهييجياً للجسد، في نفاذه، وخاصة إذا كان محضاً لا شوائب فيه، كما في حال المسك الأذخر، وهو يبقي الجسد في أوج نشاطه أو فعاليته، من خلال نفاذه المذكور وتغلغله في مسامات الجسد، إنه يحصر الجسد في إطار فاعل نشوة مركزة[١٠].

إن ما هو معطّر، يجذبنا إليه، فالطيب النفاذ يؤثر فينا كلما اتسعت دائرة تأثيره. إنه يوقظ الجسد من كل غيبوبة جانبية، فكيف إذا كان الشيء يفيض طيباً؟ لعل الروح التي تضج بالطيب هي التي تغلل في حالة عنفوانية وامتلاك لما يلذها باستمرار.

وما يرى من ورود وزهور وتربة وسحاب، وهذه تشكل مهرجاناً لونياً، يشع، ويبث طيبه، يدفع بالمؤمن إلى مزاولة ملذاته، وتجديدها دون كلل أو ملل. ويظهر ذلك جلياً في جسم الآخر المعطّر، جسم الأنثى خاصة، وأنهار زعفرانية، وفي الطعام المعطّر، فتزداد الشهية للطعام، وكل مطيّب. وبقدر ما يزداد طيبه، تتعمق جاذبيته، وعلى هذا الأساس يمكن تخيل الجنة فياضة بالطيب، حيث يظهر هذا مادة رئيسة في إبقاء الملذات متواصلة يغترف الجنتي منها ما يشاء!

فالملذات الشمية تمتزج بالبصرية من ناحية، وبالذوقية من ناحية أخرى، وبالمعنوية من ناحية ثالثة، بما هو خافٍ، وكامن في النفس، من استعداد يتولد لحظة التوجه صوب الجنة، حيث ريح الجنة يُشمّ من مسافة طويلة (مسيرة مائة عام، أو خمسمائة، أو ألف عام...).

والعطر هو الذي يهيىء المؤمن للانفتاح على الآخرين، يعمّق فيه شعوراً بالحبور والسرور وحب الآخرين، ومن ثم التواصل مع

المشموم ـ فكل مشموم له فتنة، وكل مفتون له جاذبيته الخاصة!
ليس بوسع أي كان، منافسة الملذات الجنتية في فيوضاتها اللامحدودة، فهي ربانية، وهل يُنافَس الإلهي في ذلك؟
المخيلة العجائبية المقدسة تنفي ذلك، لأنها ببساطة تنشغل فيما هو إلهي، وتدعو إليه، فالماورائي هو لسان حالها.

الهوامش

(*) **الإسراء والمعراج**، ص ٤٩.

(١) الأرقام الواردة في هذا الفصل، بين الأقواس، تخص كتاب «ابن قيم الجوزية»: **حادي الأرواح**، المذكور سابقاً.

(٢) انظر البخاري، في: **صحيحه**، ج ٧، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٣) انظر: **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٣٤، وانظر كذلك التحليل المثير لمفهوم العطر، على أكثر من صعيد، للدكتور «الختليبي» في: المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٩... الخ.

(٤) انظر المصدر نفسه، الصفحات ٢٤ ـ ٣٥ وكذلك ٧٨ ـ ١٠٩.

(٥) انظر «محمود مهدي الاستانبولي»: **تحفة العروس، أو: الزواج الإسلامي السعيد**، ط ٦ (الشركة المتحدة، دمشق، ١٩٨٥)، ص ٣٦٤. ويعتبر هذا الحديث حسناً، حيث يحاول التأكيد على مصداقية مضمونه، بالاعتماد على «المودودي» في كتابه **الحجاب**، تحت عنوان فيه هو (فتنة الطيب): والطيب. رسول من نفس شريرة إلى نفس شريرة أخرى، يريد إذا كان العطر من المرأة في الطريق، وهو ألطف وسائل المخابرة والمراسلة، مما تتهاون به النظم الأخلاقية العامة (غير الإسلامية)، فالمرأة المستعطرة، ينتشر عطرها في الجو ويحرك العواطف، أنظر المصدر نفسه، ص ٣٦٤، تلك هي أخلاقية التصميت على الجسد الأنوثي، بقصد صونه!

(٦) انظر حول ذلك **عرائس المجالس**، المصدر نفسه، ص ٣١، وهامش (مسند الإمام بن حنبل)، المصدر نفسه، م ٣، ص ٣٣.

(٧) نلاحظ هنا كيف يشترك المسك من بين العطور، مع الذهب من بين المعادن الغالية الثمن، مع الحرير من القماش الغالي الثمن، في صفة واحدة، هي القيمة المعتبرة، بشكل عام، فكل عنصر من هذه العناصر، هو علامة جاه ومكانة اجتماعية دنيوياً،

ولذلك يكثر حضوره في الجنة، والمسك، كما يذكر «الدميري» أطيب الطيب، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤.

(٨) انظر حول ذلك **رسالة الغفران**، شرحها وحققها وفهرسها وقدّم لها «د .علي شلق» (دار القلم، بيروت، ١٩٧٥)، ص ١١٠. يلاحظ هنا كيف تفصح حركة العطر، مداولته عن طابعه الذكوري، والجاري إرضاؤه هو أنوثي، التفاوت القيمي طاغ هنا جنسياً

(٩) يجعل «الفارابي» صناعة العطر في المرتبة الثالثة بعد الحياكة وصناعة الخز (الحرير)، أنظر كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني (دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت)، ص ١١٢، ومن المعلوم أن «الفارابي» توفي سنة ٩٥٠م. أما «ابن الحسن الآبي»، فتكون صناعة الحياكة من الصناعات الخسيسة، عنده، في كتابه: **نثر الدرر** (الدار التونسية، تونس، ١٩٨٣)، ص ٢١١ ـ ٢١٧، إن المجتمع المرفّه الواعي، هو مجتمع عطوري، إن جاز التعبير، وقد توفي (الآبي) سنة ١٠٣٠م، فالفارق الزمني ليس كبيراً بينهما، يبقى هناك الموقف الاجتماعي والثقافي، والإطار التاريخي لذلك.

(١٠) لم يجد الشاعر في وصف من يحب أروع من استحضار الطيب في تعدد مصادره، من خلال هذين البيتين:

جرى الخلف في نبت العذار فذاهب
إلى أنه مسك على الورد منثور
ومنقائل آسٌ فقلت كلاهما
غدا مصلحاً للورد إذ فيه كافور

(١١) انظر: **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**، لـ «داؤد الأنطاكي» (منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت) ، ص ٤٧٥.

(١٢) ويظهر أن «أبا نواس» متأثر بمشهد الحور العين في الجنة، في تكوينهن الطيبي، كما في قوله:

غزال ليس مخلوقاً
كخلق الناس من طين
ولكن صيغ من مسك
وألواع الرياحين
رُبا في جنة الخلد
مع الحورِ بها، العين

(١٣) انظر **النصوص المحرمة**، تحقيق جمال جمعة (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٩٤). ص ١٠٩.

- ٩ -

الملذات السمعية

(قال الراوي: إن في الجنة لأشجاراً عليها أجراس من فضة فإذا أراد أهل الجنة السماع بعث الله ريحاً من تحت العرش في تلك الأشجار فتحرك تلك الأجراس بأصوات لو سمعها أهل الدنيا لماتوا)(*)

«ابن حسين القمي النيسابوري»
في: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان

الحضور سمعياً:

الجسد بنىً متكاملة، حيث كل بنية فيه، تمثل جانباً معيناً قيمياً، وله على الأقل وظيفة يتميز بها، كما في حال الحواس، والقوى النفسية، فهي في حقيقتها تمثل مختلف المكونات الجسمية والنفسية للإنسان، وهذا يعني أن مفهوم الملذات لو طبق على الجسد ككل، فسوف نجد ذلك التكامل، أو التناغم المتكامل والموحد داخل الجسد، أما إذا كان الجسد ملخصاً في القوى الروحية، وتفيض القوى الجسمية بالملذات، فإن اللذة في كل منها تعمُّ أكثر، وتزداد باضطراد، فكل تغيير في الجنة هو إيجاب، لتعميق حدود الرغبة الملذاتية! حيث يشملها القانون الإلهي الجنتي الروحي

العقلي لا الحسي القابل للتغير والتحول في صورته السلبية. ما هو معنوي هو المقرّر هنا! ولعل التكامل بين الملذات (في عمومها) يبرز ـ كما نعتقد ـ وكما ترسمه لنا المخيلة الإسلامية الجنتية، وفي الحديث المذكور (ألا مشمر للجنة، فإن الجنة لا خطر لها هي ورب الكعبة نور يتلألأ وريحانة تهتز وقصر مشيّد ونهر مطرد وثمرة نضيجة وزوجة حسناء جميلة وحلل كثيرة ومقام في أبد في دار سليمة وفاكهة وخضرة وحبرة ونعمة ومحلة عالية بهية) (ص ١٩١)[١].

تلك هي الملذات في عمومها، التي يتضمنها الحديث النبوي الآنف الذكر:

١ ـ فالملذات البصرية تتجسد في النور المتلألىء والريحانة المهتزة، والقصر المشيد والنهر المطرد والثمرة النضيجة والزوجة الحسناء الجميلة والحلل الكثيرة والدار السليمة والفاكهة والخضرة والمحلة العالية البهية... هذه الملذات تبدو الأكثر حضوراً، ولكنها ليست قائمة بذاتها، إنما تترابط مع غيرها، وتكتمل بها، وتهيئ لها، للأفضل، وللأكثر إغراء.

٢ ـ الملذات الذوقية، تحل في النهر المطرد في طعمه المذكور، والثمرة النضيجة، والفاكهة المنعشة....

٣ ـ والملذات الشمية، تبرز في الريحانة المهتزّة بطيبها، وفي داخل القصر الطيب الرائحة، وما يحف بالنهر من ورود وزهور فواحة الرائحة، وعبق الزوجة الحسناء (والأدق والأصح: الحور العين)، والدار المعطرة والنعمة التي لم تتحدد، والمحلة البهية التي لا بد أن تكون فوق ما يتصور: زكية الرائحة، تفتن الروح، وتبقيها في نشوة وانتشاء مستمرين!

٤ ـ والملذات اللمسية التي لا بد أن تتراءى في كل من الريحانة، وتربة الجنة، والثمرة الطيبة، والحور العين الناعمات، والحلل المزينة، والقصر المشيد، بما فيه، وما يحف به من روائع مختلفة، والخضرة الطيبة الطازجة..

٥ ـ أما الملذات السمعية، فتكون من داخل الجنة، من خلال الأصوات التي تحف بها، وتستقبل المؤمن الجنتي أنّى اتجه.

إذاً يكون المؤمن مغموراً كلياً بالمذات، تلك التي تكون حسية عقلياً، وروحية أساساً!

وإذا كان القول المعروف، وكما ذكره «أبو حيان التوحيدي» (فلان ملء العين والنفس) ومعنى ذلك (فلان ملء العين والنفس أي يجمع بين المنظر المقبول بالعين إذا نُظر إليه، وبين المخبر الممدوح باللسان إذا أشرف عليه)[٢]، فإن الجدير بالذكر، هو أن القول الصحيح أيضاً! (فلان ملء العين الأذن والنفس)، أي يجمع بين المنظر المقبول بالعين، والصوت المقبول بالأذن، إذا أصاخ إليه السمع، وبين المخبر الممدوح باللسان إذا أشرف عليه، وهذا هو نفسه يكون داخلاً أيضاً في عداد الملذات السمعية!

فالأذن لم تخلق فقط لكي نسمع بها الأصوات (أصوات مختلفة)، بقدر ما أنها خلقت لتضاعف من اللذة سمعياً. ويظهر في التصورات الأسطورية (الميثولوجية) أن الإله لم يخلق سواه (البشر)، إلاّ لأنه استشعر الوحشة، لقد كان بحاجة إلى من يؤنسه، إلى من يسمع صوته، فخلق بشراً، وغير البشر (الملائكة)، وسواهم من الذين يمتلكون أصواتاً عذبة. ولا بد أن هناك قوة سحرية تخص الصوت، لأنه يفتن، كلما ازداد شجواً وعذوبة، ولولا ذلك لما كان هناك محظورات تجاه الأصوات الناعمة الفاتنة (أصوات النساء قبل

كل شيء)، وكثرت هذه المحظورات، حيث احتكرت الأصوات تلك، وجعلت اختباراً للرجل خاصة، ليكون ملذة أخروية...

ثمة إله خاص بالصوت، نظراً لسطوته، وقوة فاعليته. وكل متمعن في حقيقته التاريخية، يدرك مدى نفوذه في مختلف حالاته. الأذن أداة ووسيلة سمع ممتازة، من ناحية الطرب، وإدخال البهجة في النفس، فنحن مستعدون كثيراً، في ألا ننظر إلى وجه جميل، وأي كان، وننقطع عن العالم الخارجي، ونتواصل معه فقط أذنياً، عندما يكون هناك صوت يتملكنا بروعة إيقاعه!

وهذا يعني أن الأذن بوسعها أن تشعر صاحبها بلذة فياضة، إذا ركّز بها، وكان الصوت عذباً بالفعل، بالنسبة له، فالجسم كله يتجاوب مع الصوت العذب. وهذا يعني أن الجسم في مختلف حواسه وقواه النفسية يتمازج مع أداة حسية هي السمع، وخاصة عندما نتخيل مدى المتعة، وروعة النشوة وبدعة اللذة التي تغمرنا، ونحن مسكونون بعذوبة الصوت.

وبوسعنا تذكر عرائس الماء اللواتي ورد ذكرهن في (الأوذيسة)، بصوتهن العذب الفتّان والقاتل في آن[٣].

ويضاف إلى ذلك (أورفيورس) في قيثاته العجائبية الأسطورية، والتي كان يعزفها، يسحر بها البشر والحيوانات والجمادات، وكل ذلك يؤكد التأثير الجلي للصوت العذب، ومدى انتعاش الجسم به، فثمة ملذة روحية تتنامى في ظلها. ومن ناحية أخرى، يدفعنا كل ذلك، إلى أن للصوت فاعلية طقوسية[٤]، وأن الأذن هي وسيلتها، حيث يتم الارتباط بالماورائي عبر ذلك، وضمناً الأذان في الإسلام.

ويبدو أن «ابن قيم الجوزية» ينطق ـ كعادته ـ من الآي القرآني، فيعلمنا أن آية ﴿فهم في روضة يحبرون﴾[٥] تعني اللذة والسماع،

ويؤكد على ذلك بأكثر من مثال أو حديث فريد من نوعه، كما في هذا الحديث النبوي (إن في الجنة لمجتمعاً للحور العين، يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يعلن: نحن الخالدات فلا نبيد، ونحن الناعمات فلا نيأس، ونحن الراضيات فلا نسخط، طوبى لمن كان لنا وكنا له) (ص ١٧٤).

والمخيلة العجائبية الجنتية، لا تكتفي بذلك، بل تقرب المفهوم من العياني، وتعمقه غنى ورحابة معنى، حيث نقرأ (إن في الجنة نهراً طول الجنة حافتاه العذارى قيام متقابلات يغنين بأصوات حتى يسمعها الخلائق ما يرون في الجنة لذة مثلها، فقلنا يا أبا هريرة وما ذاك الغناء؟ قال: إن شاء الله التسبيح والتحميد والتقديس وثناء على الرب عزّ وجلّ) (ص ١٧٤)[٦].

هذا المشهد يفصح عن حركية الحسي في الجنة، وقد صار عقلياً، ليستمر مؤبداً. فهناك النهر الممتد على طول النهر، وما يحف به من عجائب. إنه يدخلنا في إطار الملكوت الرباني، حيث كل شيء، يفصح عن جبروته، الذي هو منه وإليه، وهذا يعني أن الانغماس في الملذات يقتضي الانسلاخ عن الذات، والخضوع لسلطة متعالية لا يحاط بها قوة وبأساً هي سلطة الله. ولكي تظل هذه المخيلة تتحفنا بعجائبها المقدسة، فهي تبقينا باستمرار في دائرة اللامعقول (بالمعنى البشري)، إذ يكون هناك (في العلى) حضور لما يسمى بـ (منطق الآخر)، يتجاوز قيود الحسي، ويتجاوب مع تجلي المقدس. إن الجنتي حتىٰ يمارس سيطرة على النفس، فهو ينطق بفيوضاته الملذاتية دون توقف.

وعلى هذا الأساس يمكننا التواصل مع مثل هذا الحديث (إن في الجنة شجرة جذوعها من ذهب وفروعها من زبرجد، فتهب لها

ريح، فيصطفون فما سمع السامعون بصوت شيء قط ألذّ منه) (ص ١٧٤)[٧].

هذا الحديث لا يمكن لأيٍّ كان استيعابه حسياً، وخاصة أن الشجرة تتميز بعضوية نامية، أما المكونات المذكورة فتخترق حدود كل مألوف حسي، وثانية نجد أنفسنا في حضرة العجائبي الذي يلزمنا بالانصياع لمنطقه، واستيعاب منتوجه بوصفه حقيقة ذات معنى، لا تفهم إلاّ بآلية وعي خاصة، حيث تجهّز وقتذاك ربانيّاً ـ فالجنة كما ذكرنا تفرض علينا عالمها، بل تدخلنا في إطاره!

فكل تعجب بالتعارض الفارق بين ما هو محدود كمستقبل للآخر الذي يتجاوزه في مركباته، أي أنه محدود يقرأ حسياً، والآخر: الغريب العجائبي، الذي يفسّر بوصفه يتطلب (ميتاعقلية) من نمط خاص، فحسيتنا هي الحائل المانع لكل ما نريد الوصول إليه، ومحاولة استيعابه، هي سجننا الذي يفصلنا عن عالم العجائبي الجنتي ـ الجمع بين المتعارضات منطق بشري ـ مثلاً: الساق الذهبية للشجرة، وهي تثمر رغم ذلك، أما بالنسبة لله، فليس هناك تعارضات، فالتعارض تآلف ـ ما دام هو داخلاً في حدود القدرة ـ ثمة تحدٌّ لكل تفكير بشري مقنن!

وفي ضوء ذلك، ربما يمكننا فهم ما كتبه «أبو حيان التوحيدي»: (إنما غلب عليه هذا التعجب من جهة الحس لا من جهة شيء آخر، وهكذا كل ما فرض بالحس أو لحظ بالحس، لأنه قد صح أن شأن الحس أن يورث الملال والكلال، ويحمل على الضجر والانقطاع، وعلى السآمة، الارتداع. وهذا منه في ذوي الاحساس ظاهر معروف، وقائم موجود وليس كذلك الأمر في المعاد إذا فرض من جهة العقل لأن العقل، لا يعتريه الملل ولا تصيبه الكلفة، ولا يمسه

اللغوب، ولا يناله الصمت، ولا يتحيفه الضجر[٨].

إن الديني كما يتضح في ومن منطوقه، يدعو إلى قطيعة مع آلية عقل معينة، تلك التي تمارَس في ضوء المعاش الحسي والوضعي. الديني يقوم على نقل المرء من إطار المحسوس واليومي والمشخص والمتغير، المحكوم بقوانين طبيعية مؤثرة، إلى إطار المغيوب، حيث سلطة الغيبي هي أكثر حضوراً ونفوذاً. إنه غيبي فاعل، في الأساس، ويمتلك القدرة على توجيه المحسوس، وما يدخل في إطاره، إلى حيث يكون فاعلاً، ونفاذاً بحكم لا تنامي حدوده، حيث يتجذر في قلب المحسوس نفسه، ولكنه لا يُستوعب لأنه يتطلب وعياً في مستواه، ليسهل التواصل معه. المغيوب يؤكد حضوره، حقيقته اليقينية على أرضية الحسي، مستخدماً العقلي نفسه، ذاك المحكوم بحضور الحسي فيه، والذي يكون سبب وجوده. فثمة صعوبة هائلة في أن يتجاوز العقل ما هو مؤطّر به (حسياً) وهو حقيقته الملحوظة، ليلغي هذه الحقيقة من داخلها، وكيف؟ من خلال قوة تتجاوزه، وهو نفسه متواصل معها، حيث لا تستوعب إلاّ عبره. فعل العقل في ضوء هذه العلاقة إنكار ذاته المحصورة بالحسي، لترسيخ المغيوب فيه، عندها ـ ربما ـ يتوازن في ماورائيته! المؤمن نفسه ـ وهو وحده ـ يكون داخلاً في إطار العجائبي، بل هو عنصر من عناصره، إنه الذات والموضوع معاً، لأنه لو لم يكن كذلك، لما كان بالإمكان التجاوب مع المثيرات التي تخاطب العقل، حيث الحواس تغدو هي ذاتها عقولاً متنامية. وفي ضوء ذلك، تبرز الشجرة قبل كل شيء حالة معبّرة عن تنوع المشهيات الحسية المصاغة عقلياً، إذ ليس تحويل الشجرة إلى تقسيمات معدنية، سوى التعبير الأمثل عن الرغبات التي لا تعرف إلاّ رجاء، (إن كل صوت هو نغم بحد ذاته)[٩]، كما يقول

(ستروس)، وإذا بلغت الأصوات حداً معيناً من الشدة والتنويع، لا يمكن سبره وقياسه، فإن ذلك يعني أن الأنغام التي تنبثق عن الشجرة في رمزيتها الدالة على الخلود والنمو والأبدية السعيدة، تكون مؤثرة إلى أبعد حدود التأثير.

العجائبي كما ذكر سابقاً، كثيراً، لا ينضب معينه، وخاصة حين رئبطه بما يبتغيه الإنسان (وفي الجنة تحديداً)، وبشكل أخص، عندما يكون العجائبي في خدمة الرغبة الملذتية (الإيروسية المسلمة) في تنوع مشهياتها، حيث نتلمس في كل ذلك تقليلاً لا حدود له، من شأن الدنيوي، أو المعاش، معلوماً، وإعلاء لا حدود له من شأن الأخروي أو المتخيّل، متصوراً، ومقدّما كحقيقة حقة!

إن هذا الحديث الماورائي في مضمونه يتكلم عجائبه (يزوّج كل واحد من أهل الجنة أربعة آلاف بكر وثمانية الاف أيم، ومائة حوراء، فيجتمعن في كل سبعة أيام فيقلن بأصوات حسان لم تسمع الخلائف بمثلهن: نحن الخالدات فلا نبيد، ونحن الناعمات فلا نيأس ونحن الراضيات فلا نسخط ونحن المقيمات فلا نظعن، طوبى لمن كان لنا وكنا له) (ص ١٧٤).

وقد ذكر هذا الحديث منسوباً إلى «محمد بن عبد الرحمن»، وهو يرويه عن غيره في مكان سابق، وهو يدل على أهمية التناغم بين الصوت والممارسة الجنسية، فالصوت العذب هو في حقيقته نداء الأعماق، إيقاظ لكل القوى الخافية، وتفجيرها في الجسد، في حين يغدو الجسد إثر ذلك في أوج انشغاله بذاته عنفوانياً، ومن ثم في أوج اندفاعه نحو الآخر المرحب به، للاندماج به، واغتراف النشوة أو معايشة الملذات مع الحور العين!

ولعل الصوت الذي يظهر في صورته المعطاة، يفصح عن دلالة

مكثفة من حيث المعنى. فالربط المتكرر بينه وبين الشجر والحور العين، يفصح عن بنية المخيلة الإسلامية العجائبية هنا، وكيف أنها لا تدخر وسعاً، في استحضار كل ما من شأنه تفجير المكبوت، وتسعير الرغبة في حدود المقبول، وهي رغبة ترتقي إلى مستوى المقدس، يمتزج فيها الشهوي والتنامي فيه والاستمتاع بذلك! إننا في ظل هذه العلاقة الإلهية ـ البشرية لا نفتقد وجود مساومة ربانية، ذات قيمة إغرائية، فالخطاب الإلهي الذي لا يخلو من كل ما يهدد البشر بإذاقتهم العذاب الأليم، يقدّم بوصفه الفرصة التي لا تتكرر، فرصة إبصار حقيقة النفس الفانية، وكيف أن الملاذ الآمن، والخلاص الأكيد في اختيار الطريق الإلهي. وليس تنويع الملذات سوى أنواع الترغيب التي لا تثمن ولا تضاهى، والمقدمة للإنسان، ليدرك حقيقته، وما وراء الحقيقة تلك، فهو ملاقٍ ساعة الحساب لا محالة، كما ينص على ذلك مضمون الخطاب الإلهي. هذه المساومة تنطق بلسان الأقوى، ولمصلحة الأضعف لاهوتياً.

إن كل ذلك يتم في حضرة ممثل القداسة، ما دام الغناء الحورعيني الفريد، الـمُخرَج إلهياً، يتم وفق ما هو معمول به جنتياً لا بمزامير الشيطان (ص ١٧٥) ـ حيث الانحراف عن جادة الصواب، ولا ضلالة، ولا افتتان، لأن الجنة تكون مصونة ومرعية إلهياً!

وثمة حديث رواه «الأوزاعي»، هو (قال بلغني أنه ليس من خلق الله أحسن صوتاً من إسرافيل فيأمره الله تبارك وتعالى فيأخذ في السماع فما يبقى ملك في السموات إلاّ قطع عليه صلاته فيمكث بذلك ما شاء الله أن يمكث فيقول الله عزّ وجلّ: وعزتي، لو يعلم العباد قدر عظمتي ما عبدوا غيري) (ص ١٧٦).

هذا الحديث يفصح عن رسالة ماورائية لما هو إنساني للإنسان

نفسه، تتعلق بضرورة ترك كل شيء، والتمسك بما هو إلهي، لأن نتيجة ذلك: الملذات الأبدية، هذه التي لا تكون إلاّ على أساس إعلان وحدانية الله، وما يتعلق بـ «إسرافيل» ليس سوى دعوة ملحاحة رغبية، بالإلتفاتة إلى الماورائي، حيث الحقيقة الخفية، مصدر سعادة المرء، وهناك من يتكلم باسم الله، ويفصح عما يرغب فيه، كما في (فيقول الله عزّ وجل)، فقول الله، مقول باسان بشري، هو وسيط مرشح، وتشخيص للماورائي نفسه، باعتباره مصطفىً من لدنْه، وتظهر المخيلة العجائبية متدرجة من الأدنى إلى الأعلى، في الإفصاح عن عناصرها، إذ يكون في أعلى الهرم: الصوت الذي لا يشبهه صوت آخر: قوة تأثير وهيبة وعذوبة وروعاً، ونفاذاً في الروح، ذلك المتمثل في كلام الله، الذي يكون أفضل وأروع وأعظم ما يمكن سماعه، فهو مبعث الملذات السمعية كلها، وأهمها، بل يفصح السماع عن روعته الماورائية، فهو اتصال بالمغيوب وتلذذ به.

الحديث المذكور، ينطق بخاصية المقدس، إذ يعود الكلام رسالة موجهة للآخر (المؤمن في الجنة)، إنما هو جماع ملذات، حيث يعبّر عن الملذات التي يتضمنها سماع صوته، وعلى أساس صوته، وعلى أساس من الروحية المحضة، ثم تكون الملذات المضاعفة بسماع القرآن، حيث تتبلور حين التركيز على ما منح للمؤمن في الجنة، وكتب على مستحق النار في الجحيم، فيعيش المؤمن الحياة التي كان يرغب فيها. وليس الكلام الإلهي هنا سوى التواصل النفسي الروحي للمؤمن مع ما هو إلهي في نعمه الموهوبة له من ناحية، والتي توصله إلى خالق النعم من ناحية أخرى، لأن الملذات السمعية لا تكتمل إلاّ برؤية موجدها، فلا يعود مكبوت ولا مغيوب، أو مستتر، بل الانفتاح الكامل للروح على متعها المشروعة

لها، وللمذاتها التي وعدت بها، ونالتها بجدارة إيمانية: قولاً وفعلاً، وفق محدّدات الخطاب الإسلامي الجنتي!

خلفية السماع الأرضية:

ثمة ملاحظات، طموحها، تعميق ما تقدمنا به، بخصوص (سلطة السماع) النفسية، وأبعاد السماع الثقافية، وحركة الديني الفقهي، فالسماع يتنوع في درجاته وطبقاته، والصوت يعتبر من منظور الخطاب الديني عطاء ربانياً، أما العذب فيه فهو موهبة وهبة إلهيتان، وهذا يعني أن الله هو الأولى به، من حيث توظيفه في إبراز فضائله أو نعمه، والطواف حول اسمه، وتعظيم شأنه، ولأنه (الصوت) يتوزع بين أداء صوتي صافٍ (صوت نغمي، إيقاعي) يجري تجويده بطرق مختلفة، وأداء صوتي منطوق، حيث الكلمة هي نفسها مسموعة، لذلك فقد قيل في ذلك الكثير، وكتب الكثير، فالمتعمن في المكتوب عنه يتلمس مدى الاهتمام به، ومدى خطورته!

فإذا ذكرنا محظورات عن عناصر ومواضيع سابقة، تتعلق بالأطعمة والحيوانات وغيرها، في أبعادها، الاجتماعية والثقافية، فإن الصوت وحده (في قالب موسيقي) أو كلمات يُترنَّم بها، يدخل في إطار ما هو مقنن، فثمة محظورات كثيرة عنه، وهذا يذكرنا بتاريخه التليد، لقد ذكرنا سابقاً ما يخص مزمار الشيطان، وهذا يذكرنا بالمقابل بمزامير داوود، ذات الصدى المؤثر الذي يهتم به كثيراً في الخطاب الديني.

ثمة فرز إذاً بين صوت وصوت ـ ثمة صراع على الصوت ـ وبشكل آخر: إن الصوت ساحة تصارعات، فهو حقل رهان بين الإلهي والبشري.. الإلهي يقننه، يؤطر له ليكون حنيناً إلى أصوله،

حيث يكون هو، عبر من يدّعي تمثيله، البشري يحاول إطلاقه، يتفنن فيه على طريقته الخاصة، إننا نجد في (ضبط) الشعر وظيفة وموضوعات، آلية سلطوية بالمعنى الثقافي والفقهي، لإحداث قطيعة بين ما كان عليه من انفتاح لامحدود، على ما هو رغبي عام، متنوع الأغراض، نفسياً واجتماعياً، وما استجد حيث أحلّ القرآني معنى وتصورات محله، أو صير الشعر في الدرجة الثانية، حتى بعد الحديث النبوي الذي لم يخف مضمونه الشعري، من خلال إيقاعات سجعية، أو تصورات، ولو اختلف المضمون، ولا زال الشعر مستمراً بحضوره، رغم تأثره (في صدر الإسلام خاصة) بما كان يتشكل عنه ومقابله من مواقف تسعى إلى ترويضه، وأسلمته تماماً، ولأن المناخ الحيوي للدين الجديد كان له تأثيره على حركة الشعر، سواء في موضوعاته، أو في صياغة هذه الموضوعات.

هكذا يكون وضع الصوت نفسه، فالشعر صوت لغوي، يحمل أفكاراً، والصوت أداء (إيقاع نقمي) يخاطب النفس في أعماقها اللجية، فكان لا بد من (انتاج) جهاز سلطوي، بالمعنى الثقافي والفقهي، كضابطة صوتية، وتصيير الصوت في خدمة ما هو ديني تماماً.

وضمن هذا الإطار، نتلمس في نداء الإلهي، وفي هتاف الوحي، أو صوت جبريل، بعثاً صوتياً، اعتبر الحقيقة الحقة لكل صوت من حيث المضمون، فثمة رسالة ماورائية تتحدث عن أصوات الملائكة، عن أصوات الحور العين العفيفات الإلهيات، هذه الأصوات التي تشكل جبهة مضادة صوتية: أداء ومعنى، لكل ما هو بشري (أنوثي أرضي، قبل كل شيء)، وشعري ذي مصدر جني شيطاني (نذكر هنا وادي عبقر وأبعاده الأسطورية والمعتقدية، والبعد الشيطاني

والجني للشعر)، ومحاولة استئصال لجذوره، فالأصوات البديلة آن أوانها، وبشكل خاص، ما يتعلق بالأداء القرآني، وما يدخل في إطاره تمجيداً وتعظيماً لله، وليس التجويد سوى غناء إلهي المضمون والصياغة والمصدر! وقد قيل الكثير في الغناء، فـ «أبو حنيفة وسفيان» يريان أن الغناء ليس من الكبائر ولا من أسوأ الصغائر، ويرى «الراوندي» أنه واجب ويذكر «إسحق بن إبراهيم الموصلي» أن مدار الدنيا على أربع (البناء والنساء والطلاء والغناء)، وقيل: اللذات أربع: أكل وشرب وسماع ونكاح، وقيل: الغناء غذاء الأوراح كما أن الطعام غذاء الأشباح..

وثمة تمييز بين كل من الرجال والنساء غناء، فقال حكيم: ما خلقت الأغاني إلاّ للغواني، وقيل: نعيم الدنيا أن تسمع الغناء من فم تشتهي تقبيله وقيل بالعكس ما يذم الغناء، فقد ذكر أن «يزيد بن الوليد» قال لأهله: (إياكم والغناء فإنه يسقط المروءة وينقص الحياء، ويبدي العورة ويزيد في الشهوة، وأنه لينوب عن الخمر ويصنع بالعقل ما يصنعه السكر، فإن كان ولا بد فجنبوه النساء، فإنه داعٍ إلى الزنا)(١٠)... الخ.

ويقدم «ابن عبد ربه» معلومات مفيدة حول الصوت الحسن، فقد ذكر (أن بعض أهل التفسير قال في قول الله تعالى: يزيد في الخلق ما يشاء: هو الصوت الحسن. وقال النبي(ص) لأبي موسى الأشعري لما أعجبه حسن صوته: لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود، وقد ذكر ما قاله «أفلاطون» في ذلك، وهو: لا ينبغي أن تمنع النفس من معاشقة بعضها بعضاً، ألا ترى أن أهل الصناعات كلها إذا خافوا الملالة والفتور على أبدانهم ترنموا بالألحان فاستراحت لها أنفسهم وليس من أحد كائناً من كان إلاّ وهو يطرب من صوت

نفسه ويعجبه طنين رأسه، لو لم يكن من فضل الصوت إلاّ أنه ليس في الأرض لذة تكتسب من مأكل وملبس أو مشرب أو نكاح أو صيد إلاّ وفيه معاناة على البدن وتعب على الجوارح وغيره لكفى. وقد يتوصل بالألحان الحسان إلى خير الدنيا والآخرة فمن ذلك أنها تبعث على مكارم الأخلاق من اصطناع المعروف وصلة الرحم والذب على الأعراض والتجاوز عن الذنوب... الخ)[١١].

وبإمكاننا ذكر عشرات الأقوال والقصص عن الخاصية الفنية في الصوت الحسن، إيقاعاً موسيقياً أم غناء، فكلها تظهر لنا إلى أي مدى كان هناك اهتمام بالصوت الحسن والغناء، فالصوت الحسن لا يكتفي بتفجير القوى المكبوتة في النفس، وإنما يعرّف الإنسان بذاته، ولعل الاهتمام الكبير بالصوت الحسن والغناء (غناء الجواري خاصة)، وبشكل لافت للنظر في العصر العباسي[١٢]، يبرز لنا مدى فاعلية الصوت الحسن، وكذلك طبيعة ردة الفعل تجاهه، والذين وقفوا منه موقفاً سلبياً كانوا على بيّنة من أمره، كونه يلهي صاحبه عما هو مخلوق من أجله ـ إنه مخلوق فانٍ ـ هكذا تقول الحكمة الإلهية، لذلك عليه أن يوظف كل طاقاته في سبيل حياة أخرى، هو مخلوق لها قبل كل شيء، ولهذا قنّن الصوت كثيراً ـ صوت المرأة خاصة ـ لدى الفقهاء المتشددين، إذ تلمّسوا فيه إغراء حتى بالنسبة لهم، وفاعلية سحرية ذات نفوذ اجتماعي، وحتى في سلوك متنفذ، خليفة هو (يزيد بن الوليد)، المسمى بـ (يزيد الناقص) والذي لا تعتبر سيرته محمودة لدى الكثيرين[١٣]، نجد ما يخالف ذلك أحياناً، فثمة تقية واضحة، إذا قارنا هذا السلوك بغيره من التصرفات الأخرى، في إطار علاقاته بـ (رعيته)، وإدارته لأمور الخلافة..

إن كل ما تقدم، يعلمنا بالطبيعة المركبة للصوت، وتوظيفاته المتعددة، وكيف أن الدين (من خلال الفقهاء) سعى إلى استثماره بأساليبه ووسائله الخاصتين، كون كل ما هو معاش: مادياً ومعنوياً دينياً يدخل في عداد التحضير للآخرة!

الهوامش

(*) «ابن حسين القمي النيسابوري» في: **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان.**

الأرقام الواردة بين الأقواس في هذا الفصل تخص كتاب ابن قيم الجوزية: **حادي الأرواح.**

انظر كتابه: **المقابسات**، تحقيق وتعليق حسن السندوبي (دار المعارف، سوسة، تونس، ١٩٩١)، ص ٢٣٩.

(١) هوميروس: **الأوذيسة**، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، ط ٢ (دار العلم، بيروت، ١٩٧٧)، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) يظهر ذلك عندما نتمعن في طبيعة الصوت، وكيف يفصح عن بنيان عضوي نفسي، ومن الداخل، الصوت يسمح لنا بالانفتاح على الداخل، نحو الأعماق النفسية، والاتحاد بالذات، بعضويتنا، إن ذلك دفع بالسلطة الماورائية عبر من يمثلها إلى تحوير وظيفة الصوت، إلى تقنينه: كلمات وأداءات نغمية، الكلمة فعل في الأصل، فعل عضوي، ثم صيرت فعلاً مؤرَّخ له ماورائياً، والأداء! الصوت المنغم تعبير عن وضعية نفسية، اكتشاف مستمر للذات للبشرية، لاحقاً غيِّر في اتجاه الصوت إعرائياً، صير ماورائياً بدوره، لقد صار الإنسان ـ في صوته ـ محكوماً بصوت آخر: مقدس مهيوب، قائم على الترهيب والترغيب، صار الصوت وسيلة لإعلاء شأن الآخر (العلوي) بتعداد نعمه، وروائعه، ومنته على الإنسان، الإنسان يكون هنا مقصياً عن نفسه، ضدها، ولها، وعليها، ولأجلها في آن، كل حضور للمقدس إذاً، لا تُخفى طقوسيته!

(٣) تلك هي الآية (١٥) من سورة (الروم) وثمة اختلافات حولها بين المفسرين، بل إن المفسّر الواحد لا يجزم في معنى محدد، وإن كان يركز في أكثر من مرة عليه، فـ «الطبري» يربط (يحبرون) بالجنتيين الذين يتلذذون بالسماع وطيب العيش الهنيء، أو بالسماع والغناء، وأن الحبرة تعني اللذة والسماع ـ أو السماع في الجنة ـ انظر تفسيره المذكور، ج ٢١، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٤) أما «النيسابوري» في المصدر نفسه، وعلى هامشه، ص ٢٩، فيذكر أن (يحبرون) تعني: يسرون بأنواع المسار لحظة فلحظة، وكذلك يتلذذون بالسماع، حيث يوحد نهر حافتاه الأبكار من كل بيضاء رخصة يتغنين بأصوات لم تسمع الخلائق بمثالها قط، أو هناك أشجار ذات أجراس، تهب عليها ريح فتحركها بأصوات لو سمعها أهل الدنيا لماتوا، والأبكار من البكر، الفتاة العذراء، فالمعنى الجنسي في قلب اللفظة المتداولة ترغيبياً. و«الطبرسي» في تفسير: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، المصدر نفسه، يكرر ما ذكره «النيسابوري»، وإن كان يذكر جديداً، وهو أن الأصوات هي تمجيد لله وتعظيم له، وليس بمزمار الشيطان وغيره، ج ٢١، ص ١٦، أما «ابن كثير» في تفسيره، ج ٣، فثمة سطر واحد فقط، فإن (يحبرون) تعني سماع الغناء، ص ٤٢٨، فالصوت المعظم لله هو الصفة المشتركة لكل هاتيك التفاسير.

(٥) هذا ما يذكره «النيسابوري» كذلك، في **تفسيره**، ج ٢١، ص ٢٩.

(٦) الحدث الإلهي كلما تعاظم، وتجاوز المألوف البشري، كما يبدو، يمارس لفتاً للنظر!

(٧) انظر «الطبري» في تفسيره للآية المذكورة في سورة (الروم) وكذلك، النيسابوري، حول الآية ذاتها، المعطيات ذاتها، من باب المقارنة! وكذلك «الطبرسي» في المصدر نفسه، في الهامش رقم ٥.

(٨) انظر: أبو حيان التوحيدي، في: **المقابسات**، المصدر نفسه.

(٩) ستروس، كلود ليفي: **النظر، السمع، القراءة: مكانة الفن والأدب في المعرفة العقلية**، تعريف: د. خليل أحمد خليل (دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤)، ص ٦٣.

(١٠) انظر الراغب الأصبهاني في المصدر نفسه، مج ١، ص ٧١٥ ـ ٧١٨.

(١١) انظر: ابن عبد ربه، في المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٨٨ وما بعد، وانظر كذلك ما جاء في: **المستطرف في كل فن مستظرف**، لـ «الأبشيهي»، (دار الفكر، د.ت.)، ج ٢، ص ١٥٤ وما بعد.

(١٢) انظر «الأصبهاني» في: **الأغاني** (دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٥)، م ١، ص ٩ ـ ١٠، ص ٣٢ ـ ٥١، ص ١١٩ ـ ١٥١، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٧، م ٦ ص ٢٣ ـ ٥٠، الخ، حيث نتعرف على أسماء مغنين ومغنيات (معبد، إبراهيم الموصلي، ابن عائشة، طويس، ابن سريج، جميلة، سلامة، عقيلة... الخ. وانظر شوقي ضيف: **العصر العباسي الأول**، (دار المعارف) ط ٦، الفصل الثاني: **الحياة الاجتماعية**، ص ٤٤، وما بعد... الخ.

(١٣) انظر «السيوطي» في: **تاريخ الخلفاء** (دار القلم العربي، حلب، سوريا، ١٩٩٣)، ص ٢٤٢، ٢٤٣، وانظر كذلك: **تاريخ اليعقوبي**، «اليعقوبي»، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦... الخ.

- ١٠ -

الملذات اللمسية

(إن الرجل من أهل الجنة ليشتهي الطائر وهو يطير فيقع متفلقاً نضيجاً في كفه فيأكل منه حتى تنتهي نفسه ثم يطير ويشتهي الشراب فيقع الإبريق في يده ويشرب منه ما يريد ثم يرجع إلى مكانه)(*).

«الطبري» في: جامع البيان في تفسير القرآن

الوجود لمس كذلك:

للملذات اللمسية حضور جلي في موضوعنا، ذلك لأنها تبرز في مختلف الحالات التي يكون فيها المؤمن، والأمكنة التي ينتقل إليها، أو النشاطات التي يزاولها، فالجسد كله يتكلم اللمس. بل اللمس حقيقة جسدية كبرى، وإذا كان المرء يرى الأشياء ويتأثر بما يرى، ويسمع الأصوات وسواها، وينفعل بها، ويشم الروائح، فيتجاوب معها سلباً أو إيجاباً، ويتذوق الطعوم، فيتقبلها كيانه أو يرفضها حسب طبيعة الطعم، فإنه يظل بدوره مسكوناً بسلطة اللمس.

فأي منا، لا يدرك الشيء حق إدراكه إلاّ إذا عاينه عن قرب، وذلك عن طريق اللمس. فنحن نعيش بشكل ما بلمسنا، بل يعتبر حقيقة فاعلة في تكويننا النفسي، وكياننا الاجتماعي، وتجلينا الثقافي،

وفضاء طفولتنا، حيث تكون طفولتنا ناطقة بالكثير من حقائقنا النفسية، عن طريق اللمس، وحيث يكون اللمس عنصراً مبرزاً للكثير من سلوكنا في فترة طفولتنا المبكرة، أليس اللمس هو مدخل الطفل للتعرف على العالم الخارجي، وهو يرضع من ثدي أمه، وهو يمرّر يديه الغضتين على ثدييها، أو يمس كل ما تصل إليه يداه؟ فيستطيع في ضوء ذلك تحديد طبيعته، وتبيان علامة فارقة فيه، نعومة أو صلابة، أو خشونة... الخ! يظهر اللمس لغة من نوع خاص، تعرفنا أحياناً على حقيقة ما نلمس بدقة (سلوا الاعمى تدركوا ذلك)!، عدا عن كونه معتمداً أساسياً للتواصل مع العالم الخارجي، في حالات خاصة (الاعمى ثانية)، فهو يغدو عنده بوابته الكبرى مع العالم.

وإذا كان الذي يغطينا هو الجلد، فإن سطح الجلد بمساماته، وبالأعصاب التي تتوزع في مناطق مختلفة منه، وخاصة المناطق الرئيسة لتلك الموجودة في رؤوس الأصابع وللشفاه واللسان.. الخ، هل يمكننا أن نقول في ضوء ذلك، أننا نبصر بألسنتنا، وكذلك بأصابعنا وأعصابنا، واللمس حقيقته تكون أكثر مصداقية من الرؤية ذاتها، فهي تماسية مع الشيء، متفاعلة معه، مستنطقة له! وهذا يعني مدى الدور الكبير الذي يمكن للمس أن يقوم به، إذ نحاول حتى الآن في الحالات التي تبدو فيها الأشياء أو الكلمات التي نلفظها أو نسمعها مجردة، استحضارها أمام العين، وتلمسها لمعرفة ما إذا كانت ناعمة أو خشنة أو صلبة، باردة أو حارة... الخ. فنحن نقرأ باللمس، ولا نستغني عنه، إذا أردنا لجسمنا أن يعيش عميق شعوره بالأشياء أو العالم فيه ومن حوله.

بل ونسمع به كذلك، من جهة أن ما نسمعه نحيله إلى مادة

تلمس، لتغطي الجلد، ويتم الإحساس بها بعمق ـ نعيشها لمسياً تماماً ـ ويكتسب الشيء اليقين الموضح لحقيقته، إذا تصورناه وعايناه باللمس، فثمة شعور فطري يتملكنا، كائن فينا ويكبر معنا، ويتشعب، وهو أننا نسعى إلى التعرف على شيء ما في حالات كثيرة، بل وفي مختلف الحالات والأوضاع، عندما نجاوره ونتلامس معه، لنميز فيه بين ما تصورنا عنه، وقيل لنا فيه، وما هو عليه وفيه من حقيقة ما!

فاللمس هو بوابة الجسد، منافذه المباشرة، اللصيقة بالعالم، مصدر معرفي عظيم الأهمية في تعرفنا على ما يحوطنا.

ألسنا قبل تذوقنا لطعام ما، نكون قد تلمسناه؟ وميّزنا فيه، بين ما إذا كان صالحاً للأكل أوَليس كذلك، ما إذا كان حاراً أو بارداً، مراً أو مالحاً، أو غيره، ألسنا قبل شمنا لرائحة معينة، نكون قد لامسنا المؤثرات التي تأتينا؟ وقاربتنا، ومن ثم صارت لصيقة بمدخل أداة الشم (الأنف)، فاللمس من هنا يحدد ما إذا كان المشموم طيباً أم عكسه في رائحته.

إننا نتنفس بعمق، عندما يكون اصطدام الهواء القادم إلى الأنف ـ مثلاً ـ طيباً، مريحاً، عليلاً، حيث تُنبّه الأعصاب الموردة، ما يليها في المخ، فيُفسّر ما هو قادم إليه، وعن طريق الأعصاب المصدرة، يتحدد التعامل مع الهواء، أو مع المشموم، فالجلد بتلمسه لما يأتيه كمؤثر لمسي، هو الذي يدفعنا لاتخاذ وضعية معينة نفسية، فنسعى إلى تجنب ما شممناه، أو الابتعاد عنه بطريقة ما، لأنه يؤدي إلى نوع من التراص الجسدي، ورفض المشموم، فكأن سطح الجلد بأعصابه الموزعة عليه، كمراكز رصد خارجية، والمستقبلية لكل ما هو آت إلى داخل الجسد، يقوم بعملية رفض له، حين يتلمسه فاعل

سلبي، لا يتحمله الجسد، فلا ينفتح عليه، بل يحاول التخلص منه، وهكذا يكون الصوت، أي صوت، فنحن نتواصل سمعياً مع العالم، بالأذن، ولكن الإحساس اللمسي موجود فيها.

فنحن بقدر ما يكون تقبل الصوت لمسياً، أي حين تلامس الذبذبات الصوتية سطح الجلد للأذن الوسطى، بقدر ما يكون تجاوبنا مع الصوت المذكور، من ناحية الإيجاب، فنحن نسمع باللمس أيضاً، أليس الصوت العذب، هو الذي يطرب له جسدنا لمسياً؟ وليست الرؤية بغنى عن إحساسنا اللمسي مع الملحوظ أو المنظور، فنحن لا نرى الأشياء، أو باختصار (العالم)، إنما نتلامس وإياه قبل كل شيء، فعلاقتنا معاً تبدأ لمسية قبل أن تباشر العين وظيفتها: الإبصار!

وفي ضوء ذلك، يمكن القول أن إحساسنا بالراحة، أو بالتعب، أو بالضيق، أو بالسكينة، أو بالانتعاش، لا يظهر، ونحن نتمعن في شيء ما، بقدر ما يتجلى في تلك العلاقة المباشرة، التي يلامس فيها ما نراه، سطح الشبكية العينية، تبدو الحدقة في حالة استعداد كاملة ـ مثلاً ـ لاستقبال الجسيمات الضوئية والموجبة (الرموز البصرية)، وإعلام الدماغ بذلك، عصبياً، ثم الأحساس بالراحة الذي يعقب المشهد المريح للعين، فالألوان التي نعتبرها هادئة ومريحة، كما في الأخضر الزيتي، أو العشبي، أو الأحمر التفاحي، أو البرتقالي، أو الفيروزي، أو الأزرق النيلي، أو الكريمي... الخ، هي ليست كذلك، إلاّ لأنها عندما تلامس حدقة العين، تثير فيها نشوة عصبية تدفعها بعد ذلك إلى التفاعل معها، وعلى هذا الأساس يكون تعالمنا سلباً أو إيجاباً مع ما هو منظور، وذلك من خلال إحساسنا اللمسي الذي يتوزع في مختلف الحواس الأخرى.

وهكذا يكون إحساسنا مع ما هو حار، أو بارد، أو فاتر، فنحن نحس بالأشياء، وننتعش بها، ومعها، ونأباها، حين تصطدم بالجسم، وتكون أقوى منه، أو ضعيفة تأثيراً، بحيث تخلق رد فعل سلبياً تجاهها.

وفي المستوى نفسه، يكون تعاملنا مع مختلف الحالات النفسية، أو معايشتنا لمختلف الانفعالات، إذ ليس الفرح، أو الغضب أو الحزن، أو الألم، أو الغبطة، أو حتى السرور والسعادة... الخ سوى تعابير تستخدم في رحاب حركية اللمسي داخلنا!

وعلى أكثر من صعيد، أليس فرحنا ـ مثلاً ـ هو استسلام جسمنا لمسياً لكل ما ينعشه ويغبطه من الداخل لوجود مؤثر خارجي؟ وإذا كنا قد أطلنا في حديثنا عن اللمس، وكيف أنه يشكل عنصراً أساسياً في ممارسة الجسد لمختلف وظائفه، فلأن له الأهمية تلك التي تتطلب في الحالة هذه، إبرازها، لتبيان فاعليته (رأي اللمس)، وكيف تكون الملذات اللمسية!

فلو أننا دققنا في مختلف الأمثلة السابقة في الفصول السالفة، لتلمَّسنا (لاحظ أننا استخدمنا كلمة من صلب الموضوع هنا) ما للملذات اللمسية من حضور كلي، وما لها من فاعلية نشطة، تتخلل الجسم كله، وتستوطن فضاء الروح بصورة أساسية.

فتربة الجنة التي هي من مسك أزفر، وزعفران، وكافور وللورود والزهور في مختلف أشكالها وألوانها، والشجر الأخضر في عجائبيته، شكلاً ومضموناً، والسحاب الذي يمطر طيباً وكواعب أتراباً... الخ، كل ذلك يؤثر في الجسد، ويضاعف في تفعيل الملذات اللمسية فيه! فنحن بقدر ما نحس بنعومة الأشياء، ونضارتها وألقها وطراوتها... الخ، تتملكنا النشوة، ويزداد إحساسنا

باللذيذ من حولنا، وهو يشع فينا بالمقابل. ومن خلال ما أثرناه في الفصول السابقة بوسعنا القول: إن سعادة المؤمن هي لكبيرة، إلى درجة أنه لا يستطيع استيعاب الملذات التي يتلمسها، في العالم الجنتي، ولهذا تكون الفاعلية اللمسية فوق حسية (لمس عقلية)، فاللمس هو أكثر من حقيقته لمساً ألفناه في حياتنا الدنيوية.

إن الحساسية تجاه الأشياء هي في حقيقتها موقف لمسي. فأن يكون المرء حساساً، هو أن يمتلك جسداً سريع التأثر بما حوله، كثير التجارب، منفتحاً عليه، وهو انفتاح ينبع من خاصية جسدية مهيأة لذلك.

أليس الريح الطيب الذي يهب من جهة الجنة، ويلامس وجوه المؤمنين قبل دخولهم إليها، هو الذي يبعث فيها النضارة والعافية الربانيتين؟ إنه الريح الذي يقابل شبوبية الروح وعنفوانيته، لا بل والكيان الذي يتجسد به، فالملذات اللمسية هي التي تهيئ المؤمن لأن يكون مغموراً بالملذات الأخرى، حيث يتحول الجسد كله، وهو في تجليه الروحي، أو الشفاف، والاستعداد للتحول إلى كائن جنتي، بفعل المؤثرات الجنتية، إلى مادة سريعة التفاعل مع الجنة، وليرتقي إلى مستوى عالمها العجائبي.

فلولا القدرة الموجودة في الجسد، في وضعيته الجديدة (الجنتية) لما كان بالإمكان التجاوب مع العالم الجديد المذهل: عالم مهرجان الملذات الإلهية! ولنتذكر الشجرة التي تكون في استقبال المؤمن على باب الجنة، تلك التي تنبع منها عينان: إحداهما ماء قراح عذب فرات، ما إن يشرب المؤمن منها، حتى يرتوي، ولا يعود يظمأ أبداً بعد ذلك، كما تنص المخيلة الجنتية المقدسة، والأخرى، وربما تكون هي ذاتها مقابلها، ما إن يدخل ماؤها العذب السلسبيل

جوف المؤمن حتى يشعر أنه قد ظهر من كل قذارة، وبغي وحسد، فثمة عملية تطهير مسبقاً، أو حجر صحي رباني، فالجنة الظاهرة لا تستقبل سوى الأجساد الطاهرة تماماً، وهي لا تحدث التغيرات تلك إلاّ لكي تجعل الأجساد تلك في مستوى ملذاتها.

فالمكانة العالية التي ينالها المؤمن، تهيئته للتواصل لمسياً مع المرغوب فيه، وهذه المكانة في حقيقتها: إفصاح عن الراحة الجسدية التي يحظى بها الجسد، وكذلك فإن الرائحة الطيبة هي ذاتها التي تشعره بنعومة ملامس الأشياء، إذ الصوت هو في واقعه ملمس عذب، نستشعره.. وهو داخل الأذن الوسطى وما بعدها.

أما إذا تكلمنا عن الحور العين، فيمكن القول: إن المخيلة الجنتية هي في أوج إبداعها، في تأسيسها لعالم جنتي خلاب، عالم لا وجود له مسبقاً. فجمال الحور العين هو في تجليه نعومة جسدية، واشتهاء جسدي، ومتعة جسدية، وملذة جسدية، وهي نعومة تعتمد على قابلية الجسم لاغتراف الملذات الجنسية، وامتصاصها، وفي الوقت نفسه على إعطائها، فالعمر ثلاثيني عند الاثنين الذكر والأنثى، وهذا العمر يفصح عن قوة جسدية من حيث التجاوب اللذتي مع الآخر، فثمة مرونة وليونة وتماوج وتفاعل مع الآخر، ومع العالم الجنتي خاصة، إذا علمنا أنه يتفجر طيباً، ويحتوي أجساداً معطرة، أو تضخ طيباً، إنها أجساد تتكلم عطراً يستثير في المؤمن فاعلية اشتهاء هائلة تجاهها، وليس استقبال الحور العين لأزواجهن سوى إعطائنا فكرة جلية عن تلك الأجساد الغضة الطرية النورانية الدافئة، والتي تفيض شهوة بدورها، أو تنبثق منها اللذة، وتكون مهيأة في عالم التجاوب الجسدي الاثنيني، وهن يتمايلن ويتبانين (من البان)، وهذه المخيلة يكبر عجيبها الخلاب عندما تكون إحدى الزوجات

زعفرانية، هي التي ـ كلها ـ تكون شماً وضماً وامتصاصاً، وهي في مشهديتها هذه، تعبر عن المهيأ للمؤمن (ما تشتهيه الأنفس وتلذ له الأعين). فالطاقة في تجدد مستمر، وكل ما في الجنة يغذيها لذتياً: أنهار الخمر واللبن والعسل المصفى، والأشجار الغرائبية، والجنة التي تتكلم والطيور التي تفيض بكل مشيه، وحيث لا كلل ولا ملل ولا تعب ولا نصب، بل المزيد المزيد من اغتراف الملذات، وعلى هذا الأساس تبدو الملذات اللمسية علامة فارقة للملذات في عمومها، كما رأيناها سابقاً، وكما سنرى لاحقاً أكثر، من خلال فيض المخيلة الجنتية المقدسة اللامتناهي عجائبياً!

الوجود اللمسي بوصفه إعلاماً:

لا بد من الحديث عن التقنيات الجسدية[1]، هذا العبير الذي استخدمه «ميشيل برنار» لفهم الجسد من الزاوية الثقافية، وهي تشمل في مضمونها كل ما يخص الجسد من وظائف يمارسها، ومن تصورات تتعلق بوظائفه، ولكن من المنظور الثقافي الذي يقدم الجسد في فضاء المرموزات الاجتماعية، أو ما هو متخيل أدبي، أو مرسوم فنياً، أو مقنن فقهياً، فجسدنا حين نتحدث عنه هو ثقافتنا المشخصة. وفي ضوء ذلك لا بد من الحديث عن الوجود اللمسي الجسدي، بوصفه إعلاماً عن الجسد، وهو إعلام توصيفي يؤرخ له معتقدياً : إسلامياً! إننا نقرأ في أدبيات الجنة كل ما هو خاص بنا كبشر، فالجنة كيانٌ ماورائي، وربما يبدو هذا التحديد مزعجاً ومقرزاً لأولئك الذين يعتبرون الحياة ذاتها كياناً مزيفاً، وهذا يعني أن الجنة حقيقة لا يدركها إلاّ التقاة، الطيبون، المؤمنون بالفعل، الذين يعيشون بعقولهم فقط. ولكن مهما كان الخلاف أو الاختلاف فإن الذي لا يمكن الخلاف عليه هو أن تصورات الجنة

في حقيقتها دعاية للجسد، وعليه وضده. إنها له فهو معني بها، وعليه، بقصد ضبطه وفق تصور معلوم، وضده، لأنها تنبذه، وتزيف حقيقته، فهو فانٍ، بمعنى: زائل، فاقد المعنى، ثمة تركيز على الثقافي في هذا المسار، من خلال المكتوب عن الجنة، أو المُعلن عنها، هو تركيز على المعنى المجرد من الأصل لأصل غير محسوس! إنه الأصل الذي يُدعى إليه، وله في آن، فثمة حركية تصاعدية، أشبه بالطفرة، من عالم لعالم آخر مغاير كلياً للأول، في كل صفاته وخصائصه هناك - وضمن إطار تقنيات الجسد - ثمة تصورات وضحت وصنفت ووصفت بدقة، عبر شبكة مفاهيمية ذات علامة فارقة: إسلامية، يكون القرآن بادىء ذي بدء، هو الفضاء الأرحب الذي يهب لكل ما قيل وكتب عن الجنة، وضمناً لكل ما يقال ويكتب عن الجسد ومشتهياته، ثمة نزعة أنسوية جلية في القرآن، تجعل الأشياء والعناصر أليفة، ذات جهة معلومة، هي أنها مخلوقة في خدمة الإنسان.

هناك تأكيد بالمقابل على الموازي، المعادل الرمزي لعملية التسخير، أن تكون جهة الإنسان صوب من أنعم عليه، فذلك له ولأجله. في ضوء ذلك، وعلى طريقة «رولان بارت» حين اعتبر الأسطورة سطواً مستمراً على اللغة، وأن اللسان من خلال ذلك، هو أكثر اللغات تعرضاً للسطو من قبل الأسطورة[٢]، تغدو اللغة المنطوقة (البشرية) الأكثر تعرضاً للاستهلاك الماورائي، للتوظيف في إطار موضوعاته وأطاريحه، فاللسان يلهج بسلطة الماورائي، برأسماله الرمزي على صعيد المعنى، ثمة قيمومة ماورائية جلية الأبعاد تضغط على اليومي، أو الدنيوي في كل ما يفكر فيه المرء، ويستشعره بجسده، ثمة انزياح لجسده من كونه بؤرة توترات، ومنطقة(عواصف) تاريخية متداخلة مفتوحة، وتصارعات متعددة الأبعاد: طقوسية ودينية

واجتماعية... الخ، إلى اعتباره مداراً لسكنى الماورائي، إذ يجري (ترصيصه) بالرموز الغيبية، من خلال ثقافة المغيوب، وعبر رموز يمثلونها: فقهاء وكتاباً متنوعي الاتجاهات والمذاهب. يغدو اللمس بهذا المعنى لمساً لما لا يجري تلمسه، لما هو فوق اللمس. فـ «الطبري» عندما يتحدث عن الجنة في عموم روائعها، يبرز ما لها من ملذات، باسم الماورائي، وهو كينونة دنيوية قبل كل شيء، و«ابن كثير» يتجاوز في الأمور التي تتطلب أحياناً تعظيم الماورائي، في دائرة المسلكيات المعتقدية، وأفضلية الإسلامي على ما عداه، ويتم توصيف الحقائق إلى درجة يشعر المرء بها حقيقة عيانية مشعة! ولا يخفى البعد الإعلامي في ثقافة تسخّر كل القدرات اللغوية واللسانية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأدبية والفنية والحسابية والفكرية، وكل ما يدخل في عداد الأناسة، والحكائي، والوعظي، وعلم النفس الجنسي، التربوي والأسطوري... الخ، حتى فنون الطبخ، والقدرات الرياضية، وعلم نفس الرغبات، والمتخيل، والملهم، داخله في هذا المدار، إن كل ذلك يعتبر ألفباء الثقافة المذكورة: الإسلامية، إذ يصعّد من فاعلية المغيوب، ويهمّش المتنازع عليه (مُعتقدياً)، لإبراز العقيدي، رغم عدم غياب ذلك في دائرة الفقهي، ولا في حركية التفسير. فالجنة ليست بوابة مفتوحة للمسلم، أي مسلم، كما سنرى لاحقاً، فالمسلمون أنفسهم ـ خاصة في نهاية العصر الراشدي ـ تقاسموا مناطق النفوذ الجنتية، بل صارت الجنة ذاتها ساحة رهان، ومجالاً للمساومة عليها، (حكراً لفئة دون أخرى، عبر تشيعات مذهبية، وتجليات معتقدية داخل العقيدة الواحدة، ومِلليات تمذهبت بدورها، ونِحل تجادلت.. وكان لكل ذلك التأثير الجلي في الجسد، حيث برز الوجود الجسدي لمساً لما هو معاش، ولما هو كائن في

المغيوب وصار له للملذات الأخرى معبرها اللمسي، من منظور الإعلام الملاصق لكل ما كانت (دار الإسلام) تنتجه، من أدبيات مختلفة عن الجنة والنار..

والملذات اللمسية إذا كانت تُستشعر حقيقتها الجسدية، فهي في الآن عينه مجاورة للجسدي المُرَوْحن، ومتمازجة معه، إذ ليس الجسدي في هذا المنظور سوى المحوَّر إلهياً، وهو يلامس كل ما هو مُعطى على صعيد اللذة.

أن نقرأ الملذات الجنتية، وكيف تفعّل في الجسد، هو أن نتمعن في مدى تلامسها لهذا الجسد وكيف، في إطار المتمذهب كما جرى ويجري حتى الآن. فكل بنيان ثقافي يفصح عن أرضيته المعتقدية (المؤدلجة بلغة اليوم)، وليس الحضور الجسدي فيه سوى المُعطر له معتقدياً!

الهوامش

(٭) الطبري في: **جامع البيان في تفسير القرآن**.

(١) انظر كتابه: **الجسد**، ترجمة إبراهيم خوري (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٣)، ص ١٨٩، وما بعد.

(٢) انظر: **أسطوريات**، ترجمة د. قاسم المقداد (مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٦)، ص ٢٦٨.

- ١١ -

الملذات الجنسية

(ولو أن امرأة من نساء أهل الجنة اطَّلعت إلى الأرض لأضاءت ما بينهما ولملأت ما بينهما ريحاً ولنصيفها يعني الخِمار خير من الدنيا وما فيها)(*)

حديث نبوي أورده «البخاري»
في صحيحه ـ ج ٨، ص (١٤٦)

قطب الملذات:

يمكن القول إن إهم الملذات قاطبة في الجنة، هي الملذات الجنسية، بل تكاد تكون كل الملذات الأخرى، تلك التي عرجنا عليها، وبحثنا في حقيقتها ـ قدر المستطاع طبعاً ـ في خدمة الملذات الجنسية بصورة كلية.

فما قيل من أوصاف عن نساء الجنة، وفي العلاقات التي تكون بين المؤمن ووضعه جنسياً في الجنة تلك، يكاد يكون المحور المركزي فيها، باستثناء حالات محدودة لا يظهر فيها النشاط الجنسي، بل حتى هذه الحالات تبرز في نهايتها ملحقة بالملذات الجنسية[1]، حيث يكافأ المؤمن على إيمانه وصبره وعبوديته لله، وإخلاصه لله، قولاً وفعلاً، وهو يستمتع برؤية الله، يرجع إلى منزله، وقد ازداد بهاء وجمالاً وحسناً وظرفاً وعنفوانية، وتكون زوجته في انتظاره،

وهي ترحب به، وتتوق إلى (جسده)، فالزيادة في الجمال، تخلق إثارة في (الآخر)، واشتهاء في الجميل المضاعف، هذا الاشتهاء الذي يتوّج بالاتحاد الجسدي بينهما، ولعل فقيهاً مرموقاً، ومن أهل الحديث، متشدداً في أمور الدين حازماً، هو «ابن قيم الجوزية» يفرد في كتابه المذكور سابقاً صفحات طويلة لهذا الموضوع بالمقارنة مع بقية المواضيع الأخرى، أي نحو ست وعشرين صفحة موزعة بين خمسة أبواب وستة فصول، إنما يدل دلالة قاطعة، بيّنة على أهمية الملذات الجنسية في الجنة، ومدى مكافأة الله لمؤمنيه، بما كانوا يشتهونه، ومن حيث التنويع، بقصد ديمومة الملذات الجنسية، من خلال وجود نساء جميلات، ومن مكونات كثيرة، لتبقى فاعلية الاشتهاء فياضة!

وهذا ما سنتعرض له لاحقاً في جوانبه المختلفة، ولعل الكاتب (أي ابن قيم الجوزية)، لم يقم بذلك، إلاّ لأنه، وهو فقيه متبحر في علوم الدين، رأى في القرآن ما يعبر عن ذلك ويدل عليه، حيث تتجمهر شهوات الرجل (الرجل الذكر) الذي يكون له الموقع الرئيس في الجنة، وهو المعني به قبل كل شيء، لتتمركز في إطار العلاقات مع أنثاه، وهي في اختلاف مركباتها المثيرة: سحابية طيبية، زعفرانية، شجرية، ثورانية، حورعينية، دنيوية أقل حضوراً... الخ، والجمال الذي يميزها عن غيرها، وهو يستمتع بهن جميعاً!؟!

ثمة مركزة جمالية على الجانب هذا، والمهم، من موضوع الملذات في الجنة، والذي يجب أن يدرس بمزيد من الحيطة والحذر، كي لا يساء الفهم، فليس هناك جنسية محضة، وكأن الاتصال الجنسي المحلّل، هو الوحيد الموجود في الجنة، وأن الجنة هذه خلقت لتكون مسرحاً للاتصال المذكور، وأن التعدد الهائل في الزوجات، وفي

مراتبهم، هو من باب تأكيد المركزة المذكورة، الوضع يكون أبعد من ذلك بكثير، فهناك بلاغة وحكمة وحكمة قرآنيتان في حضور الجنسي بالشكل المذكور، ثمة استراتيجية غائية في ذلك، إذ ما دام المؤمن قد قدم ولاء الطاعة الكاملة لربه، ولأن الملذات الجنسية تكاد تكون مؤثرة، ومثيرة، لذلك لا يمنع أن يكافأ بها في النهاية!

وقراءة الآيات الدالة على ذلك، أعمق من أن تتحدد بمعنى واحد: تفسيراً ، وتتوضح: تأويلاً، بل لا يغدو التفسير نفسه، سوى اصطلاح متّفق عليه معتقدياً، وفقهياً لضرورات مذهبية وثقافية، والتأويل سوى موقف مما جرى ويجري تأويله. إنها (أي القراءة المذكورة)، في مجملها تشكل تعبيراً عن إشباع لحاجات نفسية وجسمية وعقلية، وتلبية لرغبات، هذه التي كانت تشغل الإنسان في حياته الدنيا، وتتحقق في الجنة، عندما ينجح في الاختبار الرباني بالإخلاص له في حياته الدنيوية، وأن التحرر الكامل من كل قيد (أي مواصلة المتعة، بحثاً عن اللذة، ونشداناً لها)، يكون في حدود المرسوم، حيث يكون الجنس منضبطاً، مهذباً، إذ لا إنزال لمني، ولا قذف، ثمة تحوير في مفهوم اللذة، تغيير في طريقة التصور - كما سنرى - حيث يستمر الانتشاء، والإحساس بروعتها باستمرار، وهي تغمر الكيان الجسدي كاملاً! والمفسّرون أنفسهم اهتموا بهذا الجانب، من ناحية إبراز البعد الجمالي المقدس للمرأة الجنتية، وإن كان هذا البعد يخفي وراءه حراكاً ملذتياً، بقصد إفهام المؤمن أن ما يرغب فيه - هنا - يتحقق له، فالرغبة هي تحقيقها في الآن عينه.

وثمة آيات كثيرة ركّزت على هذا الجانب، وأبرزته بدقة:

- ﴿كذلك وزوجناهم بحور عين﴾[٢].

- ﴿متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين﴾[٣].
- ﴿حور مقصورات في الخيام﴾[٤].
- ﴿وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون﴾[٥].
- ﴿إنّا أنشأناهن إنشاء، فجعلناهن أبكارا﴾[٦].
- ﴿فجعلناها أبكارا. عُرباً أترابا﴾[٧].
- ﴿فيهن خيرات حسان﴾[٨].
- ﴿وعندهم قاصرات الطرف عين﴾[٩].
- ﴿وعندهم قاصرات الطرف أتراب﴾[١٠].
- ﴿فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان﴾.[١١].

إن تشكيل صورة عن الملذات الجنسية في الجنة، يتم من خلال التعرف ذلك الموقف التفسيري منها، وكيف أسهب في الحديث عنها، وأبرزها، لتبيان أهميتها، إلى جانب استنطاق ما هو غافٍ وخافٍ، سواء وراء المعاني العميقة والكبرى رمزياً، للآيات القرآنية الدالة على ما نحن فيه، وهي المعاني التي تظل مهما برزت وتوضحت بشرية الطابع، إنسانيتها، متجاوبة مع الرغبة الإنسانية في محاولة للوصول إليها. فالرغبة الجنتية لا تتم إلاّ بمقدار الإخلاص لمحققها، بنبذ الدنيوي فيها، ومن ثم الوصول إلى الفعلية الأنقى منها (الجنتية)، والوقوف بعد ذلك عن الأبعاد الجمالية للمعاني المذكورة، وكيفية استنادها إلى خلفية تاريخية بشرية، معبرة عن توق إنساني إلى الإتحاد في المغيوب، ومعه، وتجاوز المادي في رحاب الخالق، حيث اللذة لا تعود حالة انفصال عن المعبود، وفق التوجه الدلالي للقرآن في مجمل سوره، ولكن كما يفهمه

البشر تحديداً (فما يتضمنه القرآن، حتى في الآيات التي تبدو واضحة كثيراً، يعطى أبعاداً وتصورات مفاهيمية مختلفة (لدى المتصوفة والشيعة خاصة)، ما دام حدد إلهياً في مصدره) واتصال بالمادي الأرضي، أو انغماس في الشهوي المبتذل، بقدر ما تشكل نشداناً للروحي بالمعنى المطلق، إذ يؤذن بذلك، وليس التنويع الهائل في الحور العين وزوجات الجنة للمؤمن الواحد، سوى الدليل الدامغ على ما ذهبنا إليه، هذا الدليل نفسه يستدعي تحليلاً لبنيته الثقافية، ومضمونه المعنوي، لكثافته المفاهيمية!

فاكهون في الشغل:

كما ذكرنا سابقاً، فإن قراءة الآية (٥٥) من سورة (يس) توضح لنا الشغل الأهم الذي يمارسه أهل الجنة، وهي ﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾، فهي تشير إلى اللذة، بل إلى الملذات الأثيرة التي ينالها المؤمن في الجنة، والمتع التي ينعم فيها، عن طريق الملذات الجنسية، وكلمة ﴿فاكهون﴾ تتكرر كثيراً في القرآن، لتعبر في حقيقتها، كما نرى، عن تلك القوة التي يتمتع بها المؤمن، هي قوة تتجدد باستمرار في (تواصله) الجنسي المحلل مع الحور العين، فالفاكهة في دلالتها ترمز إلى الإخصاب ونيل المراد، كما في هذه الآيات:

- ﴿لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون﴾(١٢).
- ﴿متكئين فيها يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب﴾(١٣).
- ﴿يدعون فيها بكل فاكهة آمنين﴾(١٤).
- ﴿وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون﴾(١٥).
- ﴿فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام﴾(١٦).

ـ ﴿فيها فاكهة ونخل ورمان﴾[١٧].

فكلمة فاكهة إضافة إلى حقيقتها الثمرية، يجب ألا نبعدنا عن مفهومها الدلالي، فهي أكثر من معنى الفاكهة التي تؤكل، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما تكررت الكلمة مع أنواع من الفواكه (كالرمان في الآية ٦٨ من سورة الرحمن مثلاً)، إنها تفصح عن خلفيتها الرمزية، عن كل مشيء، فالفاكهة تضعنا في عالم يموج ويمور بما هو لذيذ ومنعش: بالفكه والفكاهي والفاكه والمرغوب فيه الباعث على اللذة باستمرار... وكذلك، لو أننا تتبعنا الآية (٥٥) من سورة (يس) المذكورة، لرأيناها عالماً مفاهيمياً، غنياً بدلالاته، ومعانيه، هو عالم قائم بذاته. ولتلمسنا فيها ذلك التواصل المتعي النعمي للرجل المؤمن، مع ما في الجنة، من نعم وطيبات مختلفة، وفي المقدمة النعمة الجسدية (نعمة التلذذ). فمن خلال أكثر من قول، يذكره «الطبري»، يتم الربط بين كلمة (الشغل)، ولا شغل عضلياً مجهداً في الجنة، وكلمة: فاكهون، وكيف أن المعنى الرئيس، والفعلي هو: افتضاض الأبكار، أو العذارى، وكذلك فإن كلمة (فاكهون) تعني (فرحون)، وبالإجمال، فإن الآية المذكورة تجمع بين نعمة التلذذ، ونعمة التمتع بطيبات الجنة، ولا يمكن الفصل بين النعمتين[١٨]، إضافة إلى التلذذ بنعمة الرغبات التي يريد الجنتي تحقيقها، وهي رغبات تكون في جوهرها مرتبطة بما هو جنسي، وفي خدمة الجنسي! ولا ينسى «ابن قيم الجوزية» أن يشير إلى ذلك، عندما يؤكد أن الآية تعني (افتضاض الأبكار)، ثم يستعين بالمخيلة العجائبية المقدسة الجنتية، ليفصح عن الحضور الجنسي الخلاب، المُشَرْعن تماماً، ومن خلال ما قاله أحدهم: (إن شهوته (شهوة المؤمن) لتجري في جسده سبعين عاماً يجد اللذة ولا يلحقهم بذلك جناية فيحتاجون إلى التطهير ولا ضعف ولا

انحلال قوة بل وطئهم وطء التذاذ ونعم لا آفة فيه بوجه من الوجوه) (ص ١٦٦)، والذي (ترك اللذة المحرمة لله استوفاها يوم القيامة أكمل ما تكون) (ص ١٦٦)، إن هذه عودة إلى ما سبق، ولكن مع تحوير كلي في المعنى، فثمة (تقنية) هائلة دقيقة في تسيير التصورات، وزخرفة المشاهد الجنتية، وإخراج المعنى الملائم، عندما تكون الملذات الجنسية (هنا) حقيقة معاشة، ولكن دون قذف أو إنزال مني، تكيفاً مع خاصية المناخ الجنتي، فالإنزال يعني تحديداً لطاقة، هدراً لها، أما الشعور الديمومي باللذة، وهي تتملك الكيان الجسدي (المُرَوحن)، فهو تعبير عن طاقة جنسية لا تنفد، بل احتفاظها بعنفوانيتها باستمرار. إن قراءة القرآن، كما يبدو، تهيئ المؤمن للتطهير، ومن ثم للارتقاء روحياً، والاقتراب من تجليها الرباني، ذلك التجلي الذي يكون من خلال السكنى في جنة الأنعام، والتمتع المكثف بملذاتها، وهي الملذات التي كانت تمتزج بشوائب الدنيا وآلامها. أما في الجنة (جنة الفردوس)، فهي ملذات محضة مباركة، خالصة، مرغوب فيها باستمرار، فهي لا تستدعي ـ كما يبدو ـ توتراً جسمياً، من خلال ما يُتصور عنها من صفات.

ولعل تذكرنا للثمرة التي تقطف، ومن ثم حلول أخرى محلها، وهي ذاتها تُقارن، وتتداخل مع الطاقة الجنسية المتجددة أبداً، فالإيروسية بالمعنى المتفق عليه راهناً، أو الجنسية بصيغتها العامة، والتي تبدو غير محددة مفهومياً، ولكنها تكتسب هنا في إطارها المنضبط أو النكاحية (إن جاز التعبير)، هي علامة مميزة للنشاط الذي يزاوله المؤمن في الجنة، ذلك أن النشاط الذي يتملكه، ولكن برغبة ذاتية محققة، فالعدد الكبير من الحور العين، أو من الزوجات اللواتي هن بانتظار المؤمن، يفصح عن مكانة متميزة له، حيث يكون هو المرغوب فيه، فالإسلام لا تُمحى فيه مركزيته الذكورية.

بحثاً عن نساء الجنة:

ثمة مهرجان نسائي جنتي، ولا بد أن مخيلتنا البشرية عاجزة عن استيعاب العدد الضخم من الحور العين، وهن بجمالهن الفائق، يرجنى بالمؤمن زوجاً لهن، إذ لا بد أن تُدعم المخيلة هذه بمخيلة أخرى ضمنية، وهي محاولة تجريدها من الحسي، واعتبار المسموع حقيقة مؤجلة، وتكون معاشة في الجنة. و «ابن قيم الجوزية» يسلط الضوء على هذا العالم الجنتي، عالم الحور العين، مُجمْهِراً أحاديث وأقوالاً كثيرة، لها دلالتها، لإثبات روعة العالم الذي يريد تقديمه لنا، من خلال وصفه وصفاً حسياً خارقاً، مثلاً في استشهاده بقول «عبد الله بن مسعود» رواه للرسول، يصف فيه جانباً ضئيلاً يمثل الجمال الخارق الإلهي للحوراء (يسطع نور في الجنة فرفعوا رؤوسهم فإذا هو من ثغر حوراء ضحكت في وجه زوجها) (ص ١٦٢). أو هذا القول لـ «ابن عباس» (لو أن حوراء أخرجت كفها بين السماء والأرض لافتتن الخلائق بحسنها، ولو أخرجت وجهها لأضاء حسنها ما بين السماء والأرض) (ص ١٦٣)[١٩].

هذا الوصف يظهر خادماً للنص القرآني، محركاً له، مقرباً إياه في رمزيته، على أكثر من صعيد، ودلالته العميقة، ومعانيه اللامحدودة، من ذهن المسلم، لتكون الجنة الحقيقة المترائية باستمرار في مخيلته. إن البلاغة الجمالية، هي إبلاغ لحقيقة منشودة، وتجذير لها في الذاكرة الجماعية! يظهر القرآن في ضوء ذلك، كما رأى «جاك بيرك» إيصالاً (إيصال من الله إلى البشر، وأنه ليحدد نفسه بوصفه بلاغاً. ولقد نستطيع أن نحدده بوصفه إيصال المطلق، بل بوصفه الإيصال المطلق)[٢٠]، إنه الإيصال المجهول للمعلوم، أو إيصال الحقيقي للزائل، حيث يتواصل خطاب الماورائي، اللامتعقل بشرياً،

الخارق لما هو بشري، للمألوف النسبي، كعملية انقاذ للإنسان، وربطه بالجنة كما كانت قبل الخروج منها. إن المتمعن في مفهوم الحور العين، وغيره من المفاهيم الجمالية الأخرى، التي توصف بها الجنة، لا بد أن يتلمس حقيقة رئيسة كما نعتقد، هي حسية المفهوم، إلى درجة أنه لا يمكن استيعابه سوى بالعقل، العقل المتجاوز لما هو حسي، بل المتجاوز لمفهومه المسكون بالمادي. وفي ضوء ذلك كان اهتمام المفسرين، بإظهار العمق الجمالي لنساء الجنة، وحسنهن الفتان، فثمة ثراء جمالي وافر فيهن، وزخم جمالي مشع، من خلالهن، وثمة إلحاح على خاصية الحور العين، وهن اللواتي يشكلن القطب المركزي للجنة لما يرومه الجنتي ملذتياً. فـ «الطبري» يركز كثيراً على المفهوم المذكور، حيث يذكر أن الحور من النساء هن النقيات البياض، واحدتهن حوراء، وهي بيضاء، أو سواد مع بياض متناغمين[٢١].

وهذا التجاور للونين المذكورين، قريب بصورة خاصة من نفسية ساكن البادية العربية بصورة جلية، ومن العرب (أهل الحضر) بصورة عامة، حيث كانت الرغبة بالجمال الأنثوي متعلقة بمن تكون هكذا، إن كل لون يشد الآخر، أو هما يتصالحان، ليؤلفا بالتالي وضعاً مشهدياً يلهم الناظر، ويؤثر فيه، كأن الشيء يبحث عن نقيضه، ليكتمل به، رغم مغايرته له، فثمة بياض عيني، وبياض وجهي ساطع، وسواد عيني، ورمشي، وشعري، وثغري نسبياً، وهذا التراتب يفصح عن جمالية مثيرة للمؤمن الذي يفصح بدوره عن مرجعية بداواتية قبل كل شيء! والبيئة القاحلة تتطلب توازناً، وما يريح العين، فالبياض لون مرغوب فيه، خاصة وأنه يجاور السواد.

ولعل «الطبري» عندما يقول على لسان أحدهم (والحور اللاتي يحار فيهن الطرف بادٍ مخ سوقهن من وراء ثيابهن)[٢٢]، إنما يستند إلى حديث نبوي جاء هكذا عن «أبي هريرة» وكما يذكر «ابن قيم الجوزية» (ص ١٥٧) في مصدره المذكور.

و«الطبري» في مختلف الآيات التي ترد فيها عبارة الحور العين، وما شابهها يفصح عن ذلك الجمال الأخاذ، الذي يتجلى في سواد وبياض العين، وفي القامة الممشوقة، والحضور المذهل لشخصية الحوراء[٢٣].

وبوسع المرء أن يتساءل عن علاقة كاتب مرموق: مؤرخ كبير، ومفسّر ثقة، هو «الطبري» بما يقوله، وهو يبدي إعجابه بذلك التجاور الإثنيني: الأبيض والأسود في العين، وما يخص بباض وجه الحوراء، فـ «الطبري» لا يمثل الثقافة العربية، وإن كان مساهماً فيها، ولا يُعتبر لسان حال الثقافة الإسلامية، وهو يفسر القرآن دون تجاهل مرجعيته الثقافية الخاصة، وإن كان له باع طويل فيها، إذ لا يمكن نسيان من يكون «الطبري» فهو من (طبرستان) الإيرانية، وأهل (طبرستان) أشراف العجم وأبناء ملوكهم، وقد وصلها الإسلام، عن طريق العرب، في غزوهم لها سنة (١٤٢هـ)[٢٤]، إذ لا ينسى مدى تأثره ببيئته المادية والاجتماعية، وخاصة فيما يتعلق بخاصية الجمال الأنثوي، فنساء العجم يتميزن بغلبة البياض عليهن، بل يشتهرن بذلك، ولا بد أن «الطبري» تأثر بذلك قليلاً أو كثيراً، وهذا يعني عدم تجاهل خلفية كتابته، عن نساء الجنة، بعكس مفسر عربي، يفتقد حضور البياض الأنثوي كثيراً في بيئته ـ كما سنرى ـ إذ يشكل البياض عنصراً إغرائياً، يطلبه، ويعتبره رمزاً محورياً، تتبلور فيه مفاهيم كثيرة، ذات علاقة قوية بقيمه اليومية السلوكية، ولذلك

فإن من الممكن والمشروع طرح هذا السؤال، وهو: لماذا البياض هو اللون المفضل في الجنة، وليس السواد مرغوباً فيه؟

إن السواد محاط بالبياض في العين، فالبياض هو الذي يهب السواد فتنته، وعمقه، وجاذبيته، وخاصة عندما تكون العين عيناء (أي واسعة العين)، وتغلق وتفتح، لتزيد من فاعلية الرؤية. ثمة ما هو غافٍ وخافٍ خلف ذلك، وليس ما قيل هو كل ما يجب قوله فقط، ثمة تصور معتقدي وثقافي ونفسي لهذا التركيز على الحور العين، وهو تصور ينفي ما عداه، واعتبار الأبيض أجمل وأزهى الألوان، وأكثرها قيمة، ومن ثم يكون هناك تحريض على التعامل معه، ينطلق من معايشة سلوكية، ومن خاصية بيئية، ومن موقف قيمي اجتماعي سائد، ومعمول به قبل كل شيء. ولعل تفضيل الأبيض على ما سواه كان يعبّر عن موقف أخلاقي، وبيئي في آن.

فمن ناحية البشرة، كان كل ذي سحنة بيضاء، أو ما يعادلها، يعتبر رجلاً حراً، مرغوباً فيه الأبيض هو الأساس، مركز القيم، أما الأسود فقد كان يعتبر عبداً، لا يعترف به، هكذا كان «عنترة بن شداد»، مثلاً، وقد استمر هذا التصور القيمي السلبي تجاه الأسود حتى في الإسلام، في أشكال العلاقات الاجتماعية، رغم محاولة استئصال هذه الظاهرة من قبل الرسول بصورة خاصة ﴿لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلاّ بالتقوى﴾، وكأن ذلك يفصح عن فضل سارٍ مفعوله، ومكانته: فضل العربي على العجمي، والأبيض على الأسود، وهو تصور لم يزل مؤثراً في الذاكرة الاجتماعية حتى يومنا هذا في المنطقة.

بل نستطيع القول إن هناك موقفاً معتقدياً قديماً من البياض والسواد قبل ظهور الإسلام، له بعد طقوسي إيماني جلي.

فثمة أحاديث عديدة تخص الألوان، وردت على هامش (مسند الإمام أحمد بن حنبل)، أي (منتخب كنز العمال) المذكور منها:

- لا تنتفوا الشيب. ما من مسلم شيب شيبه في الإسلام إلاّ كانت له نوراً يوم القيامة.
- أيما رجل نتف شعرة بيضاء متعمداً صارت رمحاً يوم القيامة يُطعن به.
- الصفرة خضاب المؤمن والحمرة خضاب المسلم والسواد خضاب الكافر.
- يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة.
- كان (أي الرسول) يلبس القلانس تحت العمائم ويغير ويلبس العمائم بغير قلانس وكان يلبس القلانس اليمانية وهن البيض المضربة ويلبس ذوات الآذان في الحرب... الخ[٢٥].

الأبيض له حضوره الكثيف، خلاف الأسود الذي يرتبط بكل ما هو حزين، ومكروه ومنبوذ. إنه يفصح عن حقيقته الطقوسية، عن المفقود، في دلالته الرمزية، فالمحظورات المتعلقة به، تربط المرء بالماورائي (الشيب خاصة)، وليس البياض يفصح عن هذه الحقيقة كذلك، حيث نجد الكبش الأبيض، والناقة البيضاء (ناقة صالح)، وتربة الجنة البيضاء، والحور البيض، ونساء الجنة الأرضيات هن بيض الألوان، واللباس المفضل هو الأبيض، والوجوه المستبشرة خيراً، هي البيضاء[٢٦]... الخ.

(وفي ضوء ذلك كان العرب يرغبون في الزواج بالنساء

الشقراوات، البيض البشرة، وقد كان العرب يطلقون على العجم الحمراء لبياضهم، ولأن الشقر أغلب الألوان عليهم والعرب قالوا: فلان أبيض وفلانة بيضاء فمعناه الكرم في الأخلاق، وإذا قالوا: فلان أحمر وفلانة حمراء عنوا بياض اللون، والعرب كانت تسمي الموالي الحمراء، وقد جاء في الحديث (بعثت إلى الأحمر والأسود) أي إلى العجم كافة، ويذكر علماء اللغة أن العرب تصف ألوانها بالسواد، وتصف العجم بالحمرة، والعرب يتصفون بالسمرة، ويقال للمرأة التي يغلب على لونها البياض: الحمراء، وقد لقب الرسول زوجته «عائشة»: (الحميراء) البياض لونها، وكان العرب ينظرون إلى الزنج والسود على أنهم ودونهم في المنزلة والمكانة ـ وعرف عن «عبد الله بن عباس» أنه كان أدلم ضخماً (والدلم: الرجل شديد السواد) ـ وقد تزوج العرب بالتدريج بالأجنبيات البيض الجميلات وفضلوهن على سود البنات... الخ)[٢٧].

إن ما تقدمنا به، يعلمنا إلى أي مدى كان هناك الاقتران المعتقدي بالأبيض: رمزاً ومفهوماً وعلامة، فالتركيز على الأبيض، كان ينطق بالقيمة المفقودة والمنشودة في آن، بالرغبة في الأبيض، ولهذا صار الأبيض رمزاً لكل ما هو نقي وطاهر، وجديد مفرِح، وخيّر. ولذلك كانت البيضاء مطلوبة، حتى على صعيد التصور أو التخيل الأدبي أو الفني، وإذا كانت السمراء التي يمتزج فيها سواد مع بياضٍ، فإن النموذج الأرقى هو البياض الحليبي الخالص، وهذا كان نادراً. والمخيلة الإسلامية الجنتية، عبرت عنها كثيراً في الجنة، بل ثمة تركيز على الصفة اللونية للرسول، وهي البياض، فقد ذكر أنه كان أبيض اللون مشرباً بالحمرة، وقال «أبو الفرج»: يمازج البياض

لونان يزيدانه حسناً: الحمرة والصفرة، فأما الحمرة فنعترض البيض من رقة اللون وصحة الدم[٢٨].

ألهذا كان الرسول يمدح اللون الأبيض والأحمر والأصفر، فالألوان الثلاثة كانت تجتمع فيه، حسبما تقدم!

ومثل هذا التمازج اللوني المدهش، كيف كان يُتعامل معه في بيئة تكون السمرة بصورة خاصة والسواد كذلك، علامة لونية مميزة لها؟ وكيف يمكن تفسير هذا التمازج اللوني للرسول الذي تميز به، ولم يكن غيره يحمل مثل هذه الصفة في محيطه الاجتماعي؟

وكيف يمكن تفسير هذه العلاقة بين البياض المرغوب فيه دنيوياً في منطقته، وما أُعطي من قيمة كبرى في الجنة، هو سيد الألوان فيها؟ لقد كانت البيضاء موئل الإلهام الشعري العربي، ومضرب المثل فيه:

بيضاء في دعج صفراء في نعج
كأنها فضة قد مسها ذهب[٢٩]

والآية (١٠٦) من سورة (آل عمران) بالغة الدلالة هنا، وهي ﴿يوم تبيضُّ وجوه وتسود وجوه﴾، فالأسود دائماً: قرآنياً، هو رمز العار والشنار والشقاء ـ كما يبدو ـ كما هو حال يوم القيامة، حيث يدخل المؤمنون الجنة، ويكرّمون، ويأتي التكريم الأسخى، الذي يجهله هؤلاء، وهم يقولون لربهم، متسائلين عن السخاء الذي هم فيه: (ألم تبيض وجوهنا؟)، فيكشف الحجاب، حيث ينظرون إلى ربهم[٣٠].

وعندما نقرأ مثلاً لرجل معروف: كاتب ولغوي وأناسي، هو «الثعالبي»، ما كتبه (في محاسن العين)، وهو (الدعج: أن تكون

العين شديدة السواد مع سعة المقلة، البَرَج: شدة سوادها وبياضها، النَّجل: سعتها، الكحل: سواد جفونها من غير كحل، الحَوَر: اتساع سوادها كما هو في أعين الظباء... الخ)[٣١]، يبرز لنا هذا التصور المركزي للون الأبيض، حيث لا نجد عيوناً أخرى، بألوان مغايرة، حتى في الجنة، كأن تكون خضراء، أو زرقاء أو عسلية مثلاً، ولعل ذلك نابع من بنية الخطاب الاجتماعي والاقليمي. فهو خطاب مرسل قبل كل شيء، وفي العمق لعرب المنطقة (شبه الجزيرة العربية) أولئك الذين كانوا يتعارفون قيمياً على هذا الأساس، والبيئة الحارة في أكثر من مكان، كانت تفرض عليهم استعمال الأبيض في علاقاتهم المنزلية والاجتماعية (اللباس الأبيض مثلاً).

في ضوء ذلك ثمة سؤال يفرض نفسه هنا، هو أين موقع الآخرين (من الشعوب الأخرى) التي أسلمت، أو ألزمت بالإسلام، والتي تتميز بالشقرة أو بالصفرة في ملامحها، مع نسائها اللواتي يتميزن بألوان مغايرة لتلك التي تميزت بها النساء العربيات؟ والسواد قبل كل شيء[٣٢]!

تُرى عندما يقرأ المسلم الإيراني أو الهندي أو الصقلي أو الأفريقي الأسود... الخ، مثل هاتيك الأحاديث والأقوال والتفاسير وما يعادلها، التي تبايع الأبيض بإجماع، وبصورة مطلقة، وتجعله شعاراً لكل ما هو طاهر ونقي، ورمزاً لكل ما هو عفيف ومفرح، وعلامة دالة على الحياة في عنفوانيتها... الخ، كيف يحدد موقفه، وينظر إلى الإسلام، وفيه، والأبيض عنده هو رمز الحزن ـ مثلاً ـ (عند الإفريقي الأسود)، فهو اللون الذي يضاد لونه، بل يلجأ إليه، في أوقات أو مناسبات خاصة استثنائية غير طبيعية، للتأكيد على أن ما

يحدث ليس طبيعياً! فكيف يكون شعوره، وهو يتعرف على الحوراء، وهي غريبة عنه وعليه، غير مألوفة، ولا حضور لتلك التي كان يكتب في العينين (من لون مختلف) شعراً في الغزل مثلاً، أو يضع علامة صفاء تبرز فيهما؟!

لكن هناك ـ كما يبدو ـ ما هو أبعد من كل ما ذكرنا. فليس تركيز الرسول في العديد من أحاديثه وأقواله على البياض، نابعاً من نزعة ذاتية (كونه تميز ببياض نادر مشهود له، كما تقول الروايات التاريخية الدينية ويقول الرواة عنه)، بل يعبّر ـ بدقة ـ عن واقع يفصح عن ذلك، هو الواقع البيئي والاجتماعي والثقافي الذي كان فيه، ولقد كان مدركاً لحقيقة الواقع ذاك، عالماً بمنطقه الأناسي، واعياً للرغبات التي كانت تعتمل في النفوس، حيث كان الأبيض اللون المرغوب فيه، والمنشود، وهو قليل الحضور، كان ثمة (ما يشبه العقدة) تجاهه، إلحاح في طلبه، كما رأينا مع الدكتور «جواد علي» وهو يتحدث عن علاقة العرب بالأبيض. وكان هناك تداول ثقافي يخص الأبيض قيمة دينية وطقوسية (حقيقة كون الإله نورانياً، ذا بياض ناصع)، وكل ما كان يقدّر، يتميز بهذا اللون، والكثير الكثير من العرب في المنطقة وقتذاك كانوا سمراً، وأقرب إلى السواد، وكانوا متضايقين من اللون الذي يميزهم، وهم في منطقة، يتعاملون مع آخرين خارج منطقتهم، يختلفون عنهم لوناً، ويشعرون بدونية قيمية تجاههم (من خلال لونهم)، أو كان لونهم، عند أولئك الذين يتعاملون معهم مميزاً، علامة قيمية متدنية، ولذلك جاء الخطاب القرآني قبل كل شيء يبشرهم أن الوضع لا يستمر هكذا (يكونون بيضاً في الجنة)، وكان تركيز الرسول على الأبيض مفصحاً عن ثقافة سائدة من جهة، وعن استراتيجيا معتقدية، وتعبيراً عن واقع

دفعه إلى ذلك، ليعزز فيهم ثقتهم بأنفسهم، وأنه يمثلهم. فالإنسان هو فيما أعطى ويعطي قبل كل شيء من جهة ثانية!

فكان لساوكه ـ كما يظهر جلياً ـ وسيماء وجهه، دور مؤثر في أن يلتفوا حوله، ويكونوا معه، وهو مختلف عنهم (عن الأكثرية) كلياً في ذلك. ولعل العرب ـ حتى الآن ـ وهم يتخذون موقفاً سلبياً من الأسود: لون وجه، وقيمة، ومعتقداً، إنما يفصحون عن تاريخ قارٌّ في الصدور، فهم يتكلمون بما كان ماضياً، في وضعيّتهم اللونية، وينطلقون بالماورائي، قبل كل شي، وهم يتوقون إلى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾، وهم بيض الوجوه جنتياً[٣٣]!

هكذا يمكن القول، وهو أنه ربما كان المنطق الديني، هو أن الجميع يكونون بيض الوجوه، بالمعنى المجازي، ولكن هذه الوجوه تكون انطلاقاً مما هو جزئي، ويعتبر محوراً مركزياً (الأبيض)، فلماذا ينعدم ـ رغم ذلك ـ وجود ألوان أخرى في الجنة، لمضاعفة الملذات[٣٤]؟

وبوسعنا ذكر خاصية لونية أخرى، ترتبط بالذم، وهي (الأشقر)، فالأشقر الممزوج بحمرة، لون مرفوض، أو غير مألوف في المنطقة العربية، وهو في رمزيته صار علامة دالة على كل ما هو غريب ومنبوذ تماماً، بل إشارة إلى كل دخيل، ومشبوه، أو مشكوك في أمره! وحتى الآن، وفي الكثير من المناطق العربية، يقال للرجل بقصد الذم، وتمييزه عن غيره، بنية إذلاله بـ (الأقشر)، والأقشر شديد الحمرة، كما يذكر «الثعالبي»[٣٥]، وهذا يعني أن لوناً ما حين يكون مفقوداً، ويتحول إلى قيمة اجتماعية معينة، وفي ضوء ذلك، يصبح الأقشر (وهو نفسه الأشقر)، كما يلاحظ من الحروف

ذاتها، ولكن المواقع وحدها تغيرت، صفة دالة على كل ما هو غريب، وغير مقبول، إن الذاكرة الجماعية، بعاداتها وقيمها وطقوسها، تقتحم المخيلة الدينية نفسها، بل تظهر هذه أحياناً كثيرة في خدمتها.

ومن ناحية أخرى، فإن صفة (الأقشر: الأشقر) اللونية تفصح عن تاريخ اجتماعي، قديم حيث كانت تستخدم للتمايز العرقي، أو الإثني، كظاهرة أثنوغرافية وأثنولوجية، لحماية الأصول الجنسية، ومن ثم ترسخت في الذاكرة الجماعية تلك، ولم تظل فاعلة في الكثير من بقاياها (اللونية) في بلورة المواقف القيمية في المجتمع العربي، وخاصة، في مَنْ يركز على التمايز اللوني بالمعنى الضيق للعبارة! وإذا كان المؤمن يعيش ملذات كثيرة، فلماذا يسود لون واحد، هو الأبيض، أليس حضور ألوان متعددة، دليلاً على مضاعفة وتنويع الملذات الجنسية وغيرها؟ أليست الملذات نشاطاً يبرز من خلال أواليات مساعدة على تعزيزه، وإدامته؟

يبدو هنا، أن المخيلة الجنتية كانت تعبر ـ كما قلنا ـ عن واقع بيئي وثقافي، لم تستطع تجاوزه، خاصة إذا علمنا ماذا وراء عبارة ما، لها دلالتها، وهي أن العرب هم جيش الإسلام، فهم بالشكل المتقدم، كانوا كذلك: المادة الأساسية له (في بداياته خاصة)، واعتبروا على أكثر من صعيد: المرجعية الجمالية والفقهية والفنية والدينية له. إنها ملذات تفصح عن تاريخيتها بدورها، بل تنطلق بها وتقولها! وفي حديث مذكور سابقاً، وهو أن الرجل يزوّج من أهل الجنة أربعة آلاف بكر وثمانية آلاف أيّم ومائة حوراء، نرى مدى التركيز على الحضور الملذّتي الجنسي في الجنة، والسؤال الذي يطرح هنا هو: كيف يستطيع الاتصال بهن جميعاً يومياً؟

لقد جاء في حديث نبوي أن المؤمن من الجنتي يُعطى قوة مائة رجل، ويصل إلى مائة عذراء (ص ١٦٠)[٣٦].

لعله في ذلك يدل على كثرة العددية، ليس إلاّ، رغم أن هناك حديثاً اعتبره «ابن قيم الجوزية» صحيحاً، وهو (إن للمؤمن في الجنة خيمة من لؤلؤة واحدة مجوفة طولها ستون ميلاً له فيها أهلون يطوف عليهم) (ص ١٦٤). وكيف يتم ذلك؟ (رحماً رحماً، فإذا قام قام عنها رجعت مطهرة بكراً) (ص ١٦٤)، وذلك (بذكر لا يمل وفرج لا يحفى وشهوة لا تنقطع) (ص ١٦٥)، حيث (لا مني ولا منية، ص ١٦٥)، وهناك أحاديث متضاربة حول ذلك العدد ومصدرها، ففي حديث يدخل الرجل (على اثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله لعبادتهما الله عزَّ وجل في الدنيا) (ص١٥٨)، وفي غيره (ما من عبد يدخل الجنة إلاّ ويزوّج ثنتين وسبعين زوجة ثنتان من الحور العين وسبعون من أهل ميراثه من أهل الدنيا ليس منهن امرأة إلاّ ولها قبل شهي وله ذكر لا ينثني) (ص ١٥٩). وقد رأينا في مكان آخر أن الرجل يصل في اليوم الواحد إلى مائة عذراء يرجعن أبكاراً فيما بعد[٣٧]!

وهن مطيعات لزوجهن، مخلصات له، فهن الحور العين، كأرواح جنتية، تمَّ إنشاؤهن إنشاء أكثر من نساء الأرض، كما جاء في حديث نبوي: (لا تؤذي امرأة زوجها في الدنيا إلاّ قالت زوجته من الحور العين لا تؤذيه قاتلك الله، فإنما هو عندك دخيل يوشك أن يفارقك إلينا) (ص ١٦٢). وقد رأينا في أمكنة سابقة، أن هناك كواعب أتراباً من السحاب، وزعفرانيات، والنساء الأرضيات من ناحية أفضل من الحور العين.. ولكنهن في عمومهن، يظهرن

تابعات لمتبوع هو الرجل، وإذا تمعنا في العدد الضخم الذي يصل إليهن المؤمن، لأدركنا الحضور الاستثنائي للرجل في الجنة، وطبيعة الملذات التي يعيشها فيها، إنه الكائن المفرّد بامتياز فيها، المعرّف بما يميزه: قوة وسلطة! المخيلة الجنتية المقدسة ترسم رغبات الرجل في كل ما يقوم به، فالفعل فعله، والمعني بالخطاب يكون هو. الحركة الموجّهة ذكورية، والتابعة تكون هي، تتحدد بتحدد رغباته في كل ما يخطر على باله، ومما لا شك فيه، هو أن العدد الكبير من النساء اللواتي يتزوجن الرجل، أو يصل إليهن، يفصح عن مركزيته، رغم أن المرأة أكثر شهوانية، فلماذا يبرز الرجل هنا رمزاً للاتصال، والمحور الجنتي؟ تلك هي الأخلاقية الذكورية المحددة للجنس تماماً[٣٨]، ولكن ماذا يخفيه الحديث الذي يقول بأن الرجل يصل في اليوم إلى مائة عذراء ثم يرجعن أبكاراً؟

ما يمكن قوله بداية هو أنه (كان المجال الثقافي العربي مقتصراً على الذكور فقط، لا دخل فيه للنساء إلاّ نادراً)[٣٩]، ولهذا من السهل أن نتلمس حضور المرأة كمادة للشهوة، للاستهلاك الجسدي جنتياً، فأن تكون المرأة (مصنوعة) من مواد مختلفة، هو أن تقدم للرجل إرضائياً، لكي يشبع نهمه الذكوري، فالمرأة هي موضوع الرجل، وهذا ذاتها، ولا يكتسب الموضوع أهليته المعرفية والتوصيفية إلاّ من خلال حامل لها، بوصفها حقيقة تابعة، فتكتسب في ضوء ذلك تجذراً في ذات الرجل، ولكن ظلية تكون، تتحرك به، وتُسمى من خلاله! وما يلفت النظر من جهة أخرى، بخصوص الاستمتاع الجنسي مع بكر، هو أن أي امرىء يعلم أن الملذة الجنسية تكون في أضعف حالاتها، وأن التواصل النكاحي (إن جاز التعبير) يكون في أبأس مشاهده، وأن التلاحم الجسدي الوجداني، يكون في أفقر وضعياته، عندما تكون المرأة بكراً (عذراء)! لماذا؟ لأنها لا تستطيع

التجاوب مع نداء غريزتها الجنسية، ولا التكيف مع الموقف الجنسي، الذي يكون الرجل فيها مؤثراً، وأن الوطء لا يعاش بوصفه اتحاداً بين جسدين إنسانيين. فالمرأة تكون مشغولة بما يؤلمها، نتيجة افتضاض عذريتها، وهي لا تستطيع التحرك، لتعطي مجالاً لجسدها في أن يتخذ الوضعية المريحة، وخاصة فيما يتعلق بالمسافة القائمة بين الفخذين، إضافة إلى أن الفرج نفسه لا يمكنه أن يريح (صاحبته)، ولا يمنح الفرصة الكافية للتلذذ لها، ولا للرجل حين يفتضه، نظراً لإفرازاته المختلفة، وللدم الذي يسيل من الفرج، ثم تمزق غشاء البكارة. وإذا افترضنا أن لا دم يسيل من البكارة إثر عملية الإيلاج، فإن ألم افتضاض البكارة لا يمكن تجاهله هنا، فالحاجز المانع لا يتم تجاوزه (اختراقه) بسهولة، فأية لذة جنسية في افتضاض العذراء؟ حين تكون المرأة (وهي بكر)، تحت سطوة ألم الافتضاض، أي تعاني ألماً أو إيلاماً، ويكون الرجل في حالة لا تساعده على التمتع بما يرغب فيه، أو بما ينشده من لذة، أليست نزعة التملك والامتلاك الذكورية المتسلطة وحدها مفسّرة لذلك؟ إن عدم نزف الدم نفسه، يبقي الصورة مثيرة للتساؤل! فالرجل إذ (يخترق) جسد الأنثى، ويجعلها تهتم بأمر جسدها، وهي تتألم، بينما ينشغل بما يلتذ به، فإن ذلك يكون من خلال علاقة تفاوتية، لصالح الرجل تماماً، أي أنها تكون في هذه الحال، مملوكة كلياً للرجل[٤٠]، فلأن الرجل هو البادىء، والفاعل، تكون هي المتصرفة حسب مشيئته! وليست عودتها عذراء في كل مرة، سوى عقاب ماورائي لها، جزاء لها، على خطيئة تاريخية (توراتية) المصدر، أسندت إليها، وهي أنها سبب سقوط الرجل، رغم أن القرآن يلطّف من هذه الخطيئة[٤١]. ثمة قهر لاشعوري يتخلل طبيعة العلاقة المرسومة هنا!

فالملذات الجنسية في هذه الحالة، لا تنفصل عن الإطار العنفي لها، كون الممارسة النكاحية لا تخلو من إيلام المرأة، ومن فقدان المتعة للرجل، لأن العلاقة هي أحادية البعد، فهي إذاً نكاحية سلبية، فاقدة لتلاحمها الشهوي الإيجابي، والذي من شأنه التغريب بين الجسدين، وحتى مفهوم (افتضاض) البكارة يحمل معنى عنفياً، بما له من دلالة سيطرة وتملك وتحكم وقسوة وإيذاء في ان. أهي عودة إلى المشاعة البدائية، ومن نوع مختلف؟ ويحار المرء كيف يمكن للمؤمن الجنّتي أن يعيش الملذات الجنسية في الوضع المذكور، إلاّ إذا كان هناك توجيه عقلي للحالة تلك، أي يكون الاتصال في حقيقته استجابة لقهر يمارسه الرجل في المرأة ليس إلاّ. فافتضاض البكارة يتجاوز إجرائيته الجنسية، إنه موجّه لحالة سطو وامتلاك للكيان النفسي. ثمة وضعية انتقامية تاريخية، ماورائية في السلوك الافتضاضي، إلغاء لها، وتلغيم لكل حوار وحوار وجدانيين في العملية تلك. فالرغبة في الجسد البكر، هي إفصاح عن نفسية مقموعة، عن قهر داخلي تجاه صاحبة الجسد، بل وعن قهر (أرقى) يمثله صاحبه، وهو يفتض البكارة، إذ تنعدم المناظرة الملذتية، ويظهر التعامل في وضع صدامي، ثمة نهب مستمر لداخل المرأة، اقتصاص جلي منها كلياً.

والقارىء يفاجأ بالأحاديث الكثيرة التي تنسب إلى الرسول، يشدّد فيها، على ضرورة أن تطيع المرأة زوجها، في كل شاردة وواردة، وأن تستجيب لرغباته، مهما كانت الظروف، وإن لم تستجب، فسوف تُلعن في السماء من قبل الملائكة[٤٢]، وسوى ذلك من الأحاديث الأخرى، وما أكثرها! ولا يمكن للقارىء الحصيف، وللمؤمن الواعي تصديق ذلك، إذا علم بمدى حرص الرسول على ضرورة التعامل مع المرأة معاملة ندية، وكيف أن العلاقات التي

كانت بينه وبين نسائه أصدق من كل ما يقال عنها، وهي لم تكن تخلو من نكد أيضاً، أي أن الرسول كان بشراً ﴿قل إنما أنا بشر﴾، وكان له مشاكله، وهمومه، وقلقه، ولهذا كان يدع في كل ما كان يقوم به عملاً وقولاً بالتالي(٤٣)!

ومما لا شك فيه أن أياً منا عندما يقارن بين صنفي الأحاديث في صورتها المتشددة تجاه المرأة، والمرنة المتفهمة لها، لا بد أن يأخذ بالثانية، فالأصح أو الأسلم يؤخذ به، خلاف ما يرتئيه أنصار الأخلاقية الذكورية المسيطرة بأكثر من معنى. فثمة انشغال بتصورات لما تزل تثبت توراتيتها حول المرأة (خلقها من ضلع آدم، كما جاء ذلك في سِفر التكوين)، وثمة انشغال بكل ما يجعل الإسلام خارج محوره: التاريخي، الاجتماعي، الثقافي، المعتقدي الفعلي، في ساحة مرسومة وفق صياغات موجهة، وتجاهل حقيقة غنى الإسلام في كل ما تميز به من وقائع وأحداث، وإفرازات مللية ونحلية، وبروز مذاهب فكرية، ونزوعات معتقدية، تؤكد الاختلاف فيه، وهذه حالة طبيعية، فـ (اختلاف أمتي رحمة) كما جاء في حديث نبوي، وأمة تجمع أمما لا بد أن يكون الاختلاف مميّزاً لحقيقتها(٤٤)، والتشديد على المرأة هو بمثابة حرب لها على الداخل (داخل الإسلام) وفي الداخل، وإحجام لدورها، وتحديد هذا الدور بما هو خدمي مشهياتي للرجل(٤٥).

المرأة ـ الجمال:

ما يلفت النظر هو أن الجمال الذي يذكر بشرياً، يكون جمال النساء، (الحور العين) نساء الجنة، سواء كان ذلك يخص العيون، أو الخدود، أو الصدور، أو النهود الكواعب، وغير ذلك من الأوصاف التي تتكرر وتفيض بها مئات الأحاديث والأقوال والحكايات

المختلفة عن نساء الجنة. ولا نعثر على وصف جمالي للرجل إلاّ نادراً، فكأن الجمال هو نفسه داخل في اعتبار الملذات، تلك التي يساوم عليها.

إن الجمال (الصارخ) للمرأة يتعلق بمادته. مادة الجمال أنوثية، إنها بذلك قابلة للاستهلاك، فالجمال يفصح عن الظاهرني فيه، الجمال موضوع للتأمل، ومن ثم للمغامرة نحوه، لاشتهائه والحديث عنه. تخلق المرأة جميلة، وبقدر ما تكون جميلة، تشتهى، الجمال موضوع لذة، وإغراء، إنه يستجيب لطلبات الرجل، إنه لا يوصف بالجمال، إنما القوة، بالسلطة والمنعة، السلطة الآمرة لا ينظر فيها، هي التي تنظر وتتأمل وتقيم، وتستهلك. في التاريخ العربي - الإسلامي، كانت المرأة الجميلة، منشودة باستمرار، إنها توقظ كل الرغبات المكبوتة في الرجل، الذي يمثل الحركة والارتحال. الجمال يستقبل المتأمل، إنه متفتح، أو قابل للانفتاح، مهيأً للغزو إرادياً، وتحدّد المرأة بهكذا صفة، الرجل لا يوصف ظاهرياً، إنه سر لا يقتحم داخله.. فالمرأة تُشتهى والاشتهاء هنا يقابل بالجمال، والاثنان يثيران شهية الرجل. أليست المرأة الجميلة (مهضومة) أكثر، كما يقال؟ والبكارة ذاتها تضاف إلى المرأة، كمفهوم جمالي محمول بقيمة أخلاقية ذكورية الطابع، فهي لا تمثل كينونتها في رقتها، ولكن، ولأنها كذلك، فهي تشكل علامة فارقة لها (علامة مسجلة ذكورية)، فالزائل صير حقيقة، ولهذا فهي تتجدد في الجنة، لإثبات الهامشي فيها، وتخليدها به[٤٦]. الخطاب الجنتي أو ما تنسخه المخيلة الجنتية المقدسة، والمعني به هو الرجل، والمرأة تكون معنيّة به (بالرجل) فقط من الزاوية الإلزامية، أما الرجل فمن زاوية تنفيذية، فالمؤمن منفّذ الخطاب، ومستثمر، والمرأة ملزمة به، وتكون داخلة في نسيج الخطاب، ولجهة الرجل تماماً!

المرأة، كما رأينا سابقاً، في عموم أصنافها: دنيوية، أو جنتية، أو عذراء، أو بكر، تشغل وظيفة المفتعل به (المخترق) المحطة، إنها تستقبل الرجل، ترحب به، كما يريد هو، تتجاوب معه، به وعبره، تستسلم له، تستجيب لرغباته، تكون رهن الإقامة (في البيت)، تكون المراقبة، والمأمورة، تعنى به، لا من ناحية توجيهية، إنما من ناحية ترفيهية، إنها دالة استقرار وتلقٍّ له، وتشغل وظيفة انتظارية، وإعداد ما يريحه، وهي بذلك تكون جزءاً من عناصر الدار، وتنشغل به: غياباً وحضوراً، وهذا يضمها إلى ما ذكرنا، فكما أن الفاكهة التي تقطف تحل أخرى محلها، وكما أن الطير الذي (يؤكل) منه، يعود إلى كما كان في حالته الأولى، كذلك المرأة، وهي بكر باستمرار، أو تعود بكراً دائماً، كلما وصلها، ملبية رغبة الجنتي، وهي رغبة ممتدة، أي تفصح عن مرجعيتها الدنيوية. والحديث الذي رواه «الأوزاعي» عن «يحيى بن أبي كثير» يفصح عن علاقة الرجل بالمرأة (إن الحور العين يتلقين أزواجهن عند أبواب الجنة فيقلن طال ما انتظرناكم فنحن الراضيات فلا سخط، والمقيمات فلا نظعن، والخالدات فلا نموت، بأحسن أصوات سمعت، وتقول أنت حبي وأنا حبك ليس دونك تقصير ولا وراءك معدل)(٤٧). هكذا تقابل صيغة الجمع الأنثوية صيغة المفرد الذكورية، مؤكدة انفعالها بها، وانصياعها لها، فهي ملحقة بها (بالصيغة تلك)، أما الرجل، ففي عموم حالاته الدنيوية والأخروية: الجنتية، يشغل وظيفة الفاعل المؤثر، والمغيّر، إنه يهيمن ويسيطر، ويوجه، ويقود، ويعظ، ويرشد، ويصحّح، ويدقق، ويقيّم، ويمثل الرغبات، لا يرتهن لقرار لها، يُعرف بالحركة لمؤثرة، يقترن بالسفر، بالتمعين في الأشياء، يراقب ويأمر، إنه دالة تحويل، وعلامة سلطة، ومستهلِك.. الخ.

وهو معروف بشدة البأس، والجبروت، والقوة، والانفتاح، والحلم، واتخاذ القرار المناسب، والعدل، وضبط النفس، وإحقاق الحق، والتحكيم في المنازعات، ولذلك يجازى خيراً أما هي فلا، فلم نسمع بإمرأة عادلة، أو منفتحة، أو قوية، إلاّ نادراً، ويعتبر ذلك شذوذاً، فالعدل يقتضي سلطاناً، من يكون في موقع القوة والنفوذ، وإقامة علاقات بين الناس، والتحكيم فيما بينهم. والمرأة مستبعدة من هذا المجال، فصفات الأنوثة والنعومة والمرونة والصفاء والغنج والعذوبة والملاحة، وتكون وردة تُشم، لا قوة يخشى جانبها... الخ. بل إن تعبير (المرأة المسترجلة) يفصح عن هذه العلاقة، حين تتشبه بالرجل. أما الرجل الذي يتغنج، فهو مذموم، لأنه ينسلخ عن صفاته كرجل! إن الوصف الذي وصف به «خالد بن صفوان» المرأة، يفصح عما توجهنا إليه، عندما حدد المرأة التي يريد، في تجلياتها الأنوثية المتداولة: (اطلب لي امرأة بكراً، أو كبكر حصاناً عند جارها، ماجنة عند زوجها، قد أدّبها الغنى، وذللها الفقر، لا ضرعة صغيرة، ولا عجوزاً كبيرة، قد عاشت في نعمة، وأدركتها حاجة، لها عقل وافر، وخلق طاهر، وجمال ظاهر، صلة الجبين، سهلة العرنين ص (٢٠٨)، سوداء المقلتين، خدلجة الساقين، لفّاء الفخذين، نبيلة المقعد، كريمة المحتد، رخيمة المنطق، لم يداخلها صلف، ولم يشن وجهها كلف، ريحها أرج، ووجهها بهج، لينة الأطراف، ثقيلة الأرداف، لونها كالرق، وثديها كالحق، أعلاها عسيب، وأسفلها كثيب، لها بطن مخطف، وخصر مرهف، وجيد أتلع، ولب مشبع، تتثنى تثني الخيزران، وتميل ميل السكران، حسنة، المآق، في حسن البراق، لا الطول أزرى بها ولا القصر... الخ)(٤٨).

تصنيف نساء الجنة:

كما رأينا في الصفحات السابقة، تبدو نساء الجنة أصنافاً، وهن جميلات دون تمايز.

١ ـ صنف نساء الدنيا اللواتي استحققن دخول الجنة (على الأقل، كما ذكرنا. هناك زوجتان من أهل المؤمن، وما تبقى هن نساء جنّتيات).

٢ ـ صنف نساء الجنة اللواتي أنشأهن الله إنشاء، ويمثلن الحور العين.

٣ ـ هناك صنف ثالث، هو المرأة الزعفرانية، التي يستحقها المؤمن بدوره.

٤ ـ وهناك المرأة السحابية (الناهدة الثديين)، حيث تعبر عن رغبات المؤمن المتنوعة!

ولو أننا أردنا تصنيفهن تصنيفاً آخر، لرأيناهن:

١ ـ صنف النساء الأبكار.

٢ ـ صنف النساء الأيامى، أو الأيايم.

٣ ـ صنف النساء الحور العين.

٤ ـ صنف النساء المبدَع في خلقهن: زعفرانيات، وسحابيات... وغيرهن[٤٩]..

والسؤال الذي يطرح هنا، هو: مَنْ هنَّ النساء الأبكار؟ أهن اللواتي خلقن في الجنة أم لا؟ وكذلك من هن النساء الأيامي؟ هل هن نساء الدنيا؟ وكيف يكون ذلك؟

يذكر «ابن قيم الجوزية» أكثر من حديث حول أن أكثر أهل الجنة من النساء، وكذلك أهل النار، والتوضيح عنده: هن أكثر في الجنة

مع الحور العين، أما في النار، فلأنهن (كن يكثرن اللعن ويكفر العشير... الخ). كما يبدو (ص ٨٦)[٥٠].

ولو حسبنا بطريقة أخرى، دون أن نخرج من دائرة ما نحن فيه، فسوف نجد أنفسنا في طريق مسدود، فإذا كن زوجتين، على الأقل، لكل مؤمن، من نساء أهل الأرض، فإن ذلك يعني أن أكثر أهل الجنة من النساء، حتى لو أننا استبعدنا نساء الجنة، وهذا يعني بالمقابل، أن أكثر أهل النار لسن من النساء، إذا كان بالفعل أن الجنتي يتزوج اثنتين من نساء الدنيا.

ومن ناحية أخرى، كيف تتم عملية الحساب، حساب النساء؟ هل هن المسلمات فقط؟

إن ذلك لا يعطينا جواباً كافياً، هل هن النساء الأخريات؟ وهل ذلك غير معقول؟ فالجنة إسلامياً لا تفتح أبوابها في الغالب إلاّ للمسلم.

هل لأن النساء هن أكثر من النساء في الدنيا؟ إن ذلك لا يمكن الأخذ به، إذ لا يعتبر صحيحاً تاريخياً. ثم كيف يمكن تقييم المرأة الأيم في الجنة؟ ما طبيعة الملذة الجنسية التي ينال منها يا تُرى؟ هل هناك رغبات تبحث عن منافذ لها، غير معلومة، ويُعلم بها لاحقاً، في الجنة؟

لقد عرفنا سابقاً أن المؤمن في اليوم الواحد يصل إلى مائة عذراء، ثم يرجعن أبكاراً، وهكذا تستمر العملية إلى ما لا نهاية. أي أن كل شيء يتجدد، ويبقى على حاله كما كان، سوى أنه يتطور نحو الأفضل، كما في حال زيادة حسن وجمال ونضرة وجود أهل الجنة باضطراد؟ فكيف تكون الأيم؟ وهي المرأة التي لا زوج لها بكراً كانت أم ثيباً، ومن أين أتت هذه المرأة؟ أهي تعبر بدورها عن

اللذة الجنسية التي ينالها المؤمن منها، ويكافأ عليها؟ إنها تعبر ـ كما يبدو ـ عن مدى التكريم الذي يناله المؤمن، وعن الفوز الكبير الذي يحققه، والذي يهتم بتنويع الملذات الجنسية من ناحية، وبتحقيق رغباته، وهو يمارس سيطرة على المرأة في جميع أصنافها من ناحية أخرى!

والذي يظهر جلياً، هو أن المخيلة الإسلامية الجنتية لم تتوقف عند حدود معينة ثابتة، وهي تتحدث عن الجنة، منوّعة في ذكر طيباتها، وإغراءاتها وجمالياتها كذلك، وهي مخيلة عجائبية خلابة من نوع خاص، تضع المرء دائماً في مواجهة ما لا يتوقع، لكي يدرك ما ينتظره باستمرار من بشائر خير، ومن متع أو ملذات لا تخطر على بال، (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت). إنها عبارة كررت معنا، ولا يمكن الإحاطة بها، لتعدد معانيها ودلالاتها، وهي تذكرنا بفكرة الممارسة الجنسية قديماً، كنوع من الاتحاد بالطبيعة ـ أهو حنين إلى الأصول من جديد؟

والسؤال الذي يطرح هنا، هو: ماذا وراء مثل هذا الكم الهائل والبلاغة القولية؟

إن ذلك يدل على أن هناك أسئلة كانت تطرح بإلحاح، مِنْ عامة مَنْ كانوا يدخلون الإسلام، وحتى من قبل أولئك الذين لم يسلموا، كما يتضح من سياق الإجابات، من أهل المنطقة (في شبه الجزيرة العربية)!

وهذا يفصح عن البعد الإستراتيجي لهذا الموضوع، الذي كان يشكل الشغل الشاغل للرجل، سواء كان ذلك من خلال علاقاته العامة: الاجتماعية، والحكايات التي كانت تصاغ عن ذلك، أو الطقوس التي كانت تُمارس، والعادات والتقاليد (وأد البنات مثلاً)،

هذه التي تفصح عن أكثر من خلقية تاريخية، كنوع من أنواع تقديم القرابين البشرية. الآلهة إناث قبل كل شيء (كاللات والعزى ومناة)، وما لذلك من دلالات على الصعيد الجنسي، وأشكال التعبد، إضافة إلى مسائل تتعلق بأشكال الزواج والملكية والإرث... الخ، حيث برز كل ذلك في حيثيات المناقشات التي كانت تدور حول المرأة، في مجالات مختلفة!

وعندما يطالع القارىء الكتب التي تتعلق بالنكاح، أو بالنساء، بشكل عام، ومن خلال مسائل فقهية، وآلاف الأحاديث والأقوال التي وردت بأشكال مختلفة، صحيحة، ومنسوبة، ومرسلة، ومسندة، أو ضعيفة، وهي لم تزل موضع خلاف بين أهل الاختصاص أنفسهم، كما كان حال أصحاب المذاهب الفقهية، لا بد لهذا القارىء أن يواجه ويقارب حقيقة لا تخفى على أحد، وهي أن المسألة الجنسية، وما لها من علاقة باللذة، وأهميتها، وبالتملك، كانت من أخطر المسائل حضوراً في الذاكرة الجماعية المسلمة وقتذاك!

وماذا عن الغلمان/الولدان المخلدين؟

ثمة حضور خجول للتفاسير التي وضعت، لتلك الآيات التي ذُكر فيها الولدان والغلمان المخلدون، ومن يكون هؤلاء، وكيف يمكن استيعاب حقيقة هؤلاء في الجنة؟ وهل هناك علاقة معينة بين هؤلاء وموضوع الملذات الجنسية، وخاصة تلك التي تتعلق بأخطر قضية، في سياقها الفقهي الإسلامي، هي قضية: الإتيان من الخلف (من الدبر)، والتي لم تزل موضوع مناقشات خصبة، وعلى أكثر من صعيد، نظراً لأن آية (الحرث) تعتبر من المتشابه، كما يبدو، لأن ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ قيل الكثير الكثير فيها، وخاصة حول عبارة (أنى شئتم).

فالأغلبية الساحقة من الفقهاء يقولون بأن (أنَّى شئتم) تعني موضوع الحرث (الولادة)، وأولئك الذين يقولون بالإتيان من الدبر، كمصدر متعة، أو لذة، ثمة اختلاف كبير حول حقيقة ما نادوا به في هذا الموضوع، يتعلق بما هو معتقدي، ومذهبي، كما يظهر. ويظهر أن الخلاف هو: النتائج العملية حول موضوع كهذا، أي أن السماح بذلك، كان يمنح المؤمن غطاء شرعياً لإعلان سلطته على المرأة، فتُرك الموضوع في حكم المتشابه، ولو أريد له حسماً، لكان هناك وضوح وتحديد في الآية المذكورة، مثلها في ذلك، مثل أية آية في أحكامها، تلك المتعلقة بالعبادات وغيرها[٥١].

ولكن ماذا عن موضوع الغلمان/الولدان؟

إنهم بدورهم أيضاً أثاروا الكثير من النقاشات، بخصوص كيفية التعامل معهم[٥٢].

إن هؤلاء موصوفون بالجمال والحسن الفائق والنعومة والنقاء، فهم كاللؤلؤ المكنون، وهؤلاء يخدمون المؤمن في الجنة، إضافة إلى الخدم الآخرين، ولكن ما طبيعة الخدمة تلك؟ ليس هناك إجابة دقيقة وكاملة، لكن توجد اجتهادات، تفصح عن أن علاقة جنسية تقوم بين أولئك المخلدين من المؤمنين، وهؤلاء الولدان، وهو يعبر في تفسيره، عن تجليه الواقعي، وكذلك فهو ينطق بلسان حال الرغبة[٥٣].

ولعل أجرأ موضوع نوقش ضمن هذا السياق، أو الإطار هذا، وصاحبه رجل فقه، هو الشيخ «محمد جلال كشك»، حيث أثار عاصفة من الاحتجاج والنقد، ولفت الأنظار إلى كتابته، وبشكل خاص، لأنه رجل فقه (أصولي)، أزهري معروف، وقد أكّد على هذا الجانب، جانب الملذات الجنسية، التي تُنال من الاتصال

بالولدان المخلدين: (فالذي كبح شهوته، وصان عفته، وحفظ فرجه، ألا يستحق الجزاء؟ وما الجزاء إلاّ أن ينال في الجنة ما أشهى وأفضل.. فكما أن الحور العين جزاء من اشتهى من الزنا ولم يقربه من خشية الله، فكذلك «الولدان» جزاء من اشتهى وعف)(٥٤).

إن قوله يلتقي مع قول «ابن قيم الجوزية»، الذي كتب في مصدره المذكور (فمن ترك اللذة المحرمة لله استوفاها يوم القيامة أكمل ما تكون) (ص ١٦٦)، أوَليست لذة الإتيان من الدبر (بشكل عام)، والاتصال بالولدان، أو الغلمان، من هذه الملذات التي لم يسمها «ابن قيم الجوزية» صراحة، ولكنه أشار إليها، كما يبدو؟ إنها في ضوء عبارة عن مساومة، فثمة إرجاء لا إلغاء للذة المنشودة. وثمة تسعير للرغبة المكبوتة، وربطها بالماورائي، حيث يكون الانتظار، لتصبح الرغبة (الدبرية) واقعاً ممارساً تماماً!

الملذات الجنسية للرجل بإجماع!

هكذا يمكن الوصول إلى النتيجة، نتيجة ما نحن بصدده. فالمرأة تظهر موضوعاً لذّتياً للرجل/ المؤمن، وهي واللواتي يخلقن في الجنة، من الحور العين، ويحار المرء لأنه لا يعثر على مقابل للحور العين من الرجال، وقد تكون هذه الإشارة لافتة للنظر، مثيرة، ولكن لماذا؟ إذا علمنا أن شهوانية المرأة، وهي إنسان، أكثر بكثير من شهوانية الرجال، إذ كل جسمها يتهيأ لذلك، أما الآخر، فعضوه إذا لم يتجاوب معه، فيكون غير قادر على ذلك.

ليس هناك رجال (حوريون)، إن جاز التعبير، في الجنة، لاستقبال المؤمنة هذه التي تكون برفقة زوجها الجنتي، فهي تسكن الهامش، فالمتن المشغول رجولياً (ذكورياً) هو الأساس، والأنوثة تُستهلك من

قبل الذكورة، حيث تنتجها وتجدد فيها، باستمرار، لتكون الملذات - في عمومها - وبصورة رئيسة: امتيازاً ذكورياً، وإلى الأبد!

الهوامش

(*) حديث نبوي، أورده «البخاري» في: **صحيحه**، ج ٨، ص ١٤٦.

(١) لعل الآية القرآنية (٥٥) من سورة (يس)، وهي: ﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾ من أهم الآيات التي أثارت انتباه الفقهاء والمفسرين، لعلاقتها بما هو جنسي، كما سنرى، بل شكلت، كما نعتقد، العصب المركزي لكل ملذة جنتية، فأن يكون أصحاب الجنة في شغل فاكهين، هو أن يتلذذوا بما هو جنسي، وهذه الآية تبلورت حولها تصورات كثيرة لاحقاً، فـ «الغزالي» يقول: (اعلم أن شهوة الوقاع سلطت على الإنسان لفائدتين، إحداهما (وهذه منهما) أن يدرك لذته فيقيس بذلك لذات الآخرة، فإن لذة الوقاع لو دامت لكانت أقوى لذات الأجساد)، انظر: **إحياء علوم الدين**، المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٢٦، وهذا ما يتحقق في الجنة، كما هو ملاحظ. ولا يجد قاضي الأنكحة التونسي الفقيه والكاتب «النفزاوي» الذي توفي سنة (٧٢٥هـ/ ١٣٢٤)، غضاضة في أن يستهل كتابه **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، حققه ووضع هوامشه وعلق عليه: جمال جمعة (منشورات رياض الريّس، لندن) بهذه الكلمات (الحمد له الذي جعل اللذة الكبرى للرجال في فروج النساء، وجعلها للنساء، في إيور الرجال فلا يرتاح الفرج ولا يهدأ ولا يقر قراره، إلا إذا دخله الأير والأير إلاّ بالفرج)، ص ٢٣، وهو مؤلف بناء على رغبة الوزير «محمد بن عوانة الزواوي»، وليس أياً كان!

(٢) **القرآن الكريم**، سورة الدخان، الآية ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، سورة الطور، الآية ٢٠.

(٤) المصدر نفسه، سورة الرحمن، الآية ٧٢.

(٥) المصدر نفسه، سورة الواقعة، الآية ٢٢.

(٦) المصدر نفسه، سورة الواقعة، الآية ٣٦.

(٧) المصدر نفسه، سورة الواقعة، الآية ٣٧.

(٨) المصدر نفسه، سورة الرحمن، الآية ٧٠.

(٩) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، سورة ص، الآية ٥٢.

(١١) المصدر نفسه، سورة الرحمن، الآية ٥٦، وانظر حول ذلك (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، المصدر المذكور، فصل الحرفين (ح) و (ق).

(١٢) **القرآن الكريم**، سورة يس، الآية ٥٧.

(١٣) المصدر نفسه، سورة ص، الآية ٥١.

(١٤) المصدر نفسه، سورة الدخان، الآية ٥٥.

(١٥) المصدر نفسه، سورة الطور، الآية ٢٢.

(١٧) المصدر نفسه، سورة الرحمن، الآية ١١.

(١٧) المصدر نفسه، سورة الرحمن، الآية ٦٨. وانظر (المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم) المصدر نفسه، ص ٥٢٥.

(١٨) انظر «الطبري» في: **تفسيره**، المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ١٣ - ١٤.

(١٩) كذلك في: **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١٤٥.

(٢٠) انظر: **القرآن وعلم القرآن**، ترجمة وتعليق د. منذر عياشي (مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٦)، ص ٥٥.

(٢١) الطبري: في **تفسيره**، ج ٢٥، ص ٨١ - ٨٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٢، في الجزء نفسه، وانظر «ابن كثير» في: **تفسيره**، ج ٤، ص ٢٩٢، وانظر ما كتبه «السيوطي» حول ذلك في **شقائق الأترنج في رقائق الغنج**، تحقيق عادل كامل (دار المعرفة، دمشق، ١٩٨٨).

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٦١ - ٦٢، و١٠١ - ١٠٢... الخ.

(٢٤) انظر كتاب: **الروض العاطر**، لـ «الحميري»، المصدر المذكور، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٢٥) **منتخب كنز العمال**، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٣٠ - ٣١ - ٨٧، وحول أهمية الجسد بصورة عامة، أنظر ما كتبه د. علي زيعور، في: **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد**.

(٢٦) انظر **تفسير** «ابن كثير» المذكور، ج ٤، ص ٦٧ - ٢٩١ - ٤٥٠.

(٢٧) انظر «د. جواد علي»، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٤، ص ٦٣٦، ومن ثم ص ٣٠٨ - ٣١٢.

(٢٨) انظر «محمد بن أحمد التيجاني» في: **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق: جليل العطية (منشورات رياض الريّس، قبرص، ط ١، ١٩٩٢) ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٣٠) انظر، ابن كثير، في: **تفسيره** المذكور، ج ٤، ص ٤٥٠.

(٣١) انظر «أبا منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي»: **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق

سليمان سليم البواب، (دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٤)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٣٢) يكتب الأب «جرجس داود داود» أننا (نرى السيد المسيح وقد صوّر في كنائس المشرق العربي بما يشبه الإنسان العربي من لون وبشرة وملامح وإذا انتقلنا إلى كنائس أوروبا شاهدناه يختلف بعينيه الزرقاوين وشعره المسترسل الأشقر.. أما في أفريقيا وبين زنوج أميركا فننظره عبداً أسود... فهل كان السيد المسيح كذلك؟) وقد كتب في الهامش تعليقاً على ذلك، ما هو موح: (أجابني كاهن زنجي في الولايات المتحدة بقوله: إذا وضعنا أيقونة للسيد المسيح بلونه الأبيض في كنائسنا فإنّا نخاف المؤمنين أن ينفروا من الكنيسة لما بينهم وبين البيض من كره وعداوة، فهل يريدون مسيحهم أسود لا أبيض؟)، أنظر: «أديان العرب قبل الإسلام: ووجهها الحضاري والاجتماعي» في: المصدر نفسه، ص ١٧٠.

وحول ذلك يتساءل الشاعر الأثيوبي «عاصفة ج.م.ت» لماذا كل شيء أبيض: الإله، المسيح، مريم، الملائكة، وهو يخاطب البيض المستعبدِين لبني جنسه، ومن ثم لماذا الشيطان أسود؟ لا أبيض ولا أحمر، ما أكثر الأسئلة وما أكثر الأجوبة، ولكن كل ما يتعلق باللون كذبة «بيضاء» لا كذبة «سوداء»، أنظر حول ذلك، مجلة **الآداب الأجنبية**، دمشق، العدد ٣٣، ١٩٨٢، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٣٣) في كتابه كتاب **فخر السودان على البيضان**، لا يتوانى «الجاحظ» الأعجمي، في ذكر مناقب العرب المتميزين بالأسود، على سواهم (ممن ليسوا عرباً)، وفي ذكر مَنْ كانوا متميزين بإسلامهم الحنيف، وهم ليسوا عرباً، فيذكر أسماء (سعيد بن جبير، بلال الحبشي، مهجع، المقداد، وحشي، مكحول الفقيه، جليبيب، فرج الحجّام، الحيقُطان...)، ويقول عن الزنجي مثلاً: (والزنجي مع حسن الخلق وقلة الأذى، لا تراه إلاّ طيب النفس، ضحوك السن، حسن الظن، وهذا هو الشرف).

قالوا: والسواد أبداً أهول، وإن العرب لتصف الإبل فتقول: الصهب شرع، والحمر غزر، والسود بُهي، فهذا الإبل.

وأنفس ما في الإنسان وأعزه سويداء قلبه، ومن أطيب ما في المرأة أشهاه شفتاها للتقبيل، وأحسن ما يكونان إذا ضارعتا السواد..

والعرب تفخر بسواد اللون، والسود عند الخُفْر... الخ، حيث يطول ذكر «الجاحظ» لمناقب السواد على بقية الألوان.

انظر **رسائل الجاحظ**، شرحه وقدّم له وعلّق على حواشيه «عبد أ. مهنا» (دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، ص ١٢٥ ـ ١٦٤.

(٣٤) ثمة أمثلة كثيرة حول الجمال في اللون: لون العينين والبشرة والأنف وغير ذلك، في كتاب **التجاني**، المذكور، ص ٢٢١ ـ ٣٥٠.

(٣٥) انظر في مصدره نفسه، **فقه اللغة**، ص ٦٠، أليس من حق الأسود، أو الأشقر، أن

تكون له مكانته كذلك؟ لماذا كل الوجوه مثلاً تصبح بيضاء في الجنة، لا سوداء أو شقراء، أو متنوعة؟ الأسود يكون منزوعاً عن لونه الذي ألفه، وغيره كذلك، لماذا لا يُحبَّب جنتياً؟ الإله الواحد الأحد قادر على ذلك، ثمة دلالة قيمية كبرى وراء ذلك، لا خروج عن التاريخ القيمي للمعنى إذاً!

(٣٦) انظر كذلك، ابن كثير، في: **تفسيره**، ج ٤، ص ٢٩٢، و**مسند الإمام أحمد بن حنبل**، في هامشه، مج ٦، ص ١٠٨. وكمفهوم ثقافي، أنظر ما كتب حول المرأة حول هذا الموضوع بصورة عامة في مجلة **النهج**، دمشق، خريف ١٩٩٥.

(٣٧) انظر تفسير ابن كثير، المذكور، ج ٤، ص ٦٨ ـ ٢٩٢ ـ ٤٥٠، حيث العدد الكبير من الزوجات والخدم والمكانة الرائعة المعطاة للجنتي!

(٣٨) انظر حول ذلك كتابنا، **الجنس في القرآن**، المصدر نفسه، ص ١٤٩، وما بعد.

(٣٩) انظر «فاطمة الزهراء أرزويل»: **المجتمع العربي القديم والإبداع النسائي**، ضمن كتاب **صور نسائية**، ترجمة: جورجيت قسطون، (دون ذكر اسم الدار، ولا مكان النشر، ط ١، ١٩٩٦)، ص ١٥٥، (وعدم ذكر اسم الدار ولا مكان النشر) أمر له دلالته، خوف واضح من الذكورة الراقية والمعاقبة، بالمعنى السلطوي العام قبل كل شيء)!

(٤٠) عالجنا هذه النقطة بوضوح أكثر، وخاصة فيما يتعلق بـ (موضوع البكارة) في مقالتنا (تصميت المرأة في المجتمع العربي) في مجلة **دراسات عربية**، العدد ٣ ـ ٤، ١٩٩٣، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤١) شيخ أزهري معروف، هو «محمد جلال كشك» في مصدره نفسه، ص ٤٥ ـ ٥٢، يذم وضع المرأة في اليهودية والمسيحية من خلال مفهوم الخطيئة الأصلية، حيث يقول بعد ذلك (فلا خطيئة لحواء عندنا، بل إن هذه المعصية قد انتهت بغفران الله لهما، إنه لغفور رحيم)... لكننا نجد الكثير من الفقهاء، قد تعاملوا مع المرأة باعتبارها مسؤولة عن (طرد) آدم من الجنة، معبرين عن (توراتيتهم)، فـ «ابن قتيبة الدينوري» لا ينسى أن يورد (فرماناً) يتضمن الخطايا العشر للمرأة، وعلى لسان اليهودي: «وهب بن منبه» وهي (عاقب الله المرأة بعشر خصال: شدة النفاس وبالحيض وبالنجاسة في بطنها وفرجها، وجعل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين شهادة رجل واحد وجعلها ناقصة العقل والدين، لا تصلي أيام حيضها، ولا يسلّم على النساء، وليس عليهن جمعة ولا جماعة، ولا يكون منهن نبي، ولا تسافر إلا بوليّ).

انظر **عيون الأخبار**: **كتاب النساء**، مج ٤ (الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٣٠)، ص ١١٣.

بل نقرأ في: **صحيح البخاري**، ج ١، ص ٨٣، ما يبرز هذا الجانب (عن أبي سعيد

الخُدري قال: خرج رسول الله(ص) فى أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدَّقن فإني أريتكن أكثر أهل النار فقلن وبمَ يا رسول الله قال: تُكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن بلى، قال فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، قلن بلى، قال: فذلك من نقصان دينها..).

وثمة مشاهد رائعة عن علاقة الرسول بنسائه في كتاب **الغسل**، في الجزء الأول، من **صحيح البخاري**، وكذلك كتاب **الحيض** في المصدر نفسه، تضعنا أمام أكثر من إشارة استفهام أمام ما ذكر عن توراتية المرأة في الفقه الإسلامي، ومن قبل عالم فقيه جليل، مثل (البخاري)...

(٤٢) انظر **صحيح البخاري**، ج ٧، ص ٣٩، وانظر كذلك حالة دونية المرأة، كما يظهر ذلك في أحاديث كثيرة، في: **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣، وكذلك ٢٠٣ و٣١٥ و٣١٧... الخ، وانظر كيف يبرّر فقيه وعالم متبحر هو «ابن حزم الأندلسي» مثل هذه الدونية (الطبيعية) فيها، في: **رسالة في المفاضلة والصحابة**، في (ابن حزم الأندلسي) لـ «سعيد الأفغاني»، (دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩)، ص ٢٢١، وكذلك ٢٢٢ وأيضاً ٢٢٣، وبصورة جلية في: **عائشة والسياسة**، لـ «سعيد الأفغاني» نفسه (دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٧١)، وهو يظهر «عائشة» مسببة لما لحق المسلمين من انتكاسات ومصائب، ص ١٤ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ٣٤١.

(٤٣) لعل في الرجوع إلى **الطبقات الكبرى**، لـ «ابن سعد»، المصدر نفسه، ج ٨، ما يفيد هذا الموضوع، وذلك في علاقات الرسول مع زوجاته، وخاصة مع (أم سلمة)، ولـ «فاطمة المرنيسي» أهمية في هذا المجال، حيث سلطت الضوء على هذه العلاقات الحساسة، منطلقة من كونها مسلمة، كاشفة عن شخصية الرسول كما هي، وعن نسائه، وكيف كن في حياته، لا كما تُقدَّم هذه العلاقات في صورتها المثالية الطهرانية، هنا وهناك، وهي بذلك تفصح عن أن الإسلام، هو قبل كل شيء واقع معاش، تاريخ ممارَس، لا مثاليات لا علاقة لها بالواقع، وأن غنى الإسلام، هو في إظهار ما كان يمور به من وقائع وأحداث تمت فعلاً، ليس بتحويرها، انطلاقاً من تصورات معتقدية وافتخارية مذهبية لاحقاً، وحتى الآن، والآن بصورة أخص...

أنظر كتابها الحريم السياسي: **النبي والنساء**، ترجمة: عبد الهادي عباس (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٠)، في الأقسام ٣، ٤، ٧، ٨... الخ.

(٤٤) قارىء التاريخ العربي ـ الإسلامي، يعايش الاختلاف المذكور، في الأحداث والصراعات التي شهدتها (دار الإسلام) على الصعد كافة، إن (العقد الفريد) المصدر المذكور، غني بالإسلام: ثقافة متنوعة، وسياسات متشابكة ومتصارعة ومتنامية،

وكذلك فإن «الجهشياري» في: **كتاب الوزراء والكتّاب** (دار الفكر الحديث، بيروت، ١٩٨٨)، يكشف عن هذا التنوع الثقافي السياسي المعتقدي في تاريخ الإسلام، من بدء التكوين، حتى نهاية حكم المأمون، وانظر كذلك ما تعلق بمفهوم دس الأحاديث، وحقيقة ما كان يروى من أحاديث عن يوم القيامة أو بدء التكوين وغير ذلك ـ إسلامياً ـ في **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، لـ «محمد السيد حسين الذهبي» (دار الإيمان، دمشق، ط ٢، ١٩٨٥)، الخ.

(٤٥) لا ينسى «رفاعة رافع الطهطاوي»، (الذي يُعتبر رمزاً متميزاً من رموز النهضة العربية الحديثة) أن يحدد وظيفة المرأة ، بأن (الله تعالى خلقهن (أي النساء) لحفظ متاع البيت، ووفاء لصون مادة النسل)، أنظر **أعماله الكاملة** (المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٣٩٣، ولا ينسى كاتب إسلامي متشدد في موقفه من المرأة أن يبرز (مدى جهاد) الرجل، وجهده، وهو يساير عواطف المرأة وأن يجاريها فيما تصبو إليه، لئلا تنفلت من حبالة الفضيلة تماماً... الخ). أنظر: **القرآن والناس: محمد والناس**، «محمود مهدي» (منشورات حمد، بيروت، د.ت.)، ص ١٠٥... الخ.

(٤٦) رغم أن الذي يعرف، هو أن تكون المرأة قبل كل شيء ذات دين، كما في هذا الحديث النبوي المشهور (تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها.. فاظفر بذات الدين، تربت يداك)، أنظر **تحفة العروس ومتعة النفوس**، المصدر نفسه، ص ٦١..

ولكن لا ننسى هنا، أن ما يغري الرجل بالمرأة، هو أن تكون كما يريدها، كما هي (حور مقصورات في الخيام)، وتكون من (المحصنات)، إنه مفهوم تقني، أخلاقي، ينطلق بالمرغوب فيه، في إطاره التاريخي ـ الاجتماعي، وتجلياته الجنسانية الكبرى، في حراكها الثقافي المعتقدي!

ومن جهة أخرى، نقرأ «فاطمة المرنيسي» ما يتعلق بخاصية الجمال الأنثوي، في تحليلها الدقيق لذلك (لماذا لا نطبق في مجتمعنا العربي مقاييس الجمال إلاّ على الجنس المؤنث؟ فهل الرجل في مجتمعنا هو قطب القبح؟ ومن ثم: إذا كانت المرأة الجميلة التي من شأنها أن تجذب الرجل العربي وتثير حبه هي امرأة صامتة، فهل معنى أن هذا الرجل يتلذذ بالصمت؟ يحن إليه ويحس بجاذبية إزاءه... ومن ثم أخيراً: هل مقياس الجمال هنا مقياس استطيقي فقط؟ أم هو في الواقع إعلان عن أنماط منظمة ومحددة للسلوك السياسي للرجل؟)...

انظر ندوة (واقع المرأة العربية)، في مجلة **الوحدة العربية**، العدد ٩، ١٩٨٥، ص ٨٧

ومن جهة أخرى، يبدو أن النساء اللواتي تفتضّ بكاراتهن بعمليات جراحية (في أوروبا وغيرها)، يتخذن موقفاً اجتماعياً جنسياً من الرجل وفكرة الامتلاك، حيث يرى حقيقة المرأة في بكارتها، وهي كحقيقة (ميتا بكارة)، أي ليست بكارتية، إلاّ

في ذهن من يصغرها ويختصرها فيها: معنى ودلالة وحضوراً وتصوراً جمالياً ومعايشة... الخ.

(٤٧) انظر «ابن قيم الجوزية» في **حادي الأوراح**، ص ١٧٤ ـ ١٧٥، و«ابن كثير»، في: **تفسيره**، ج ٤، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٤٨) انظر «الجاحظ» في الكتاب المنسوب إليه **المحاسن والأضداد**، حققه وقدم له، فوزي عطوي (الشركة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٩)، ص ١٣٠.

(٤٩) انظر إضافة إلى **حادي الأرواح**، كذلك **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**، ج ٥، ص ٤١٥ ـ ٤١٦، و «**الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**»، ج ٤، ص ٥٣١، و **نساء أهل الجنة** لـ «محمد علي أبو العباس» (مكتبة القرآن، بيروت د.ت)... الخ.

(٥٠) انظر كذلك **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ج ٧، ص٣٩ ـ ٤٠، و **التاج الجامع للأصول**، ج ١، ص ٢٠٣.. الخ.

(٥١) انظر «الطبري» في: **تفسيره المذكور**، مجلد ٢، ص ٢٣١ ـ ٢٣٦، و«ابن كثير» في **تفسيره المذكور**، كذلك، ج ١، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥، و «شهاب الدين التيفاشي» في: **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، تحقيق: جمال جمعة (قبرص، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٢٢٣، وما بعد ويُفترض أن تُنشر دار الريس كتاباً لي عن ذلك قريباً، من منظور تحليلي: اجتماعي ونفسي، وثقافي وتاريخي.

(٥٢) انظر «الطبري» في: **تفسيره**، ج ٢٩، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، و«ابن كثير» في **تفسيره أيضاً**، ج ٤، ص ٢٤٢، ٢٨٦، ٤٥٦، و «المهدي أحمد بن يحيى المرتضى»، في: **عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار** (دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط ١، ١٩٧٥)، ص ٢٠١.

(٥٣) يرى الدكتور «جواد علي» بعد تمحيص، أن الشذوذ الجنسي (اللواط)، كان معروفاً عند الجاهلية قبل الإسلام، انظر كتابه المذكور، ج ٥، ص ١٤٢ ـ ١٤٥، ولعل مثل هذا التصور يؤكده ذكر القرآن له، وترك المجال مفتوحاً لاجتهادات الفقهاء، وهم كانوا يعاصرون هذه الحالة، وأدبيات اللواط الغنية بوقائعها، تفصح عن حقيقته التاريخية، انظر مثلاً: **ديوان الصبابة**، لـ «ابن أبي حجلة المغربي» (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨١)، وفي **الأغاني**، المصدر نفسه، م ١٧، ص ٤٠ ـ ٥٨ ـ ٨٣، م ١٨، ص ٣٥٣ ـ ٣٩٨... الخ. و **الكتابة والتعريض**، لـ «أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري» (دار مكتبة البيان، دار صعب، بيروت، ضمن (رسائل الثعالبي)، د.ت.، الباب الثاني، ص ١٨ وما بعد.

(٥٤) انظر «محمد جلال كشك في: المصدر نفسه، ص ٢١٤.

- ١٢ -

من يدخل الجنة وكيف؟

(ثبت في الصحيحين عن رسول الله (ص) أنه قال: «اعملوا وسددوا وقاربوا واعلموا أن أحداً لن يدخله عمله الجنة قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال (ص): «ولا أنا إلاّ أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل)(*)

ابن كثير: في تفسيره - ج ٤ - ص (١٤٧)

الجنة مرهونة بالإسلام:

لا بد من التعرف على الذين يدخلون الجنة: من هم، من حيث أصنافهم، وكيف يدخلون الجنة، من خلال ما هو مكتوب عن ذلك! وربما جاء الاعتراض سهلاً على إشارة من هذا النوع، كون الجنة هي إسلامية خالصة في المنظور الإسلامي، فهناك آية تقول: ﴿إن الدين كان الإسلام﴾[1]، وآية أخرى فاصلة حول ذلك، هي ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾[2]، وهذا يعني أن الجنة مرهونة بالإسلام، وهذا ما يؤكده حديث نبوي معروف، ذكرناه سابقاً، وهو (أن الجنة لا يدخلها إلاّ نفس مسلمة)[3]، فهل صحيح - تماماً - أن الجنة هي إسلامية خالصة، كما نقرأ الآية والحديث في ظاهرهما؟ إننا في تتبعنا لهذا الموضوع، نتلمس حقائق أخرى، انشغلت بها الذاكرة الجماعية الإسلامية،

الفقهية الخاصة والعامة في آن، فكل مسلم كان يهمه أن يعرف كيف يمكنه أن يدخل الجنة، أي وفق أي شروط، ومن ناحية أخرى، فإن الذي يتمعن في النقاشات التي جرت بين المسلمين الأوائل ونبيهم، والتي ركزت على الجنة بصورة رئيسة، يكتشف حقيقة أخرى، كما نعتقد، وهي طابع المساومة في ذلك، فالمسلمون يصبحون درجات (حسب إيمانهم)، والجنة بدورها درجات، وهذا يعني أنهم غير متشابهين قيمة في الجنة، من حيث المكانة والمكان، الإسلام هو حقيقة ممارساته، وكان لا بد أن يكون الوضع كذلك، ليدرك كل منهم، كيف يحسّن موقعه، ويعلي مقامه، وإن كانت عملية (توزيع) الدور الجنتية ونعمها (الحور العين خاصة)، إلهية صِرْفة، ولكنها ليست غريبة على المألوف البشري كعلاقة في النهاية!

ومن ناحية ثالثة، فإن هذا الموضوع يكتسب أهمية عندما نعلم أن الصراعات التي انشغلت الذاكرة الجماعية الإسلامية بها، وفي طول البلاد التي كان الإسلام فيها موجوداً، وفي عرضها، طرحت الكثير من الأسئلة الحاسمة المثيرة، وأفرزت إجابات في ضوء المعاش، حيث طاولت هذه الصراعات كل ما كان المسلمون يؤمنون به، ويدينون له، ويراهنون عليه (إذ ما سلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كل زمان... الخ)[٤]، حيث حدثت انقسامات داخل الأمة ـ كما سنرى لاحقاً ـ وفي العمق الوحداني الإسلامي، أدَّت إلى أن يطرح كل طرف السؤال الذي كان لا بد منه، وهو: من منا على خطأ، ومن منا على صواب، ومن يستحق العقاب، ومن يستحق الثواب، ولمن تفتح الجنة أبوابها، وفي ذلك الواقع المرير، حيث كان التطاحن يهز جميع أفراد (الأمة الإسلامية)، وكان لكل طرف عقائديوه،

ومنظّروه، ومجادلوه، وأشياعه، وتقاته، وبررته، الذين يقدمون أنفسهم، بوصفهم خير من يمثلون الإسلام، مقابل تأثيم أو تخطئة الآخرين، أو تكفيرهم كذلك، وكان يتم إثر ذلك: تجييش الوعي الجماعي، وتوجيه الذاكرة الطرفية (الفئوية) المقسمة والمنقسمة على ذاتها صوب المقدس، المقدس كما هو محدد وفق شروط وتوصيفات فئوية وطائفية ومذهبية، وعبره، أو خلاله، باعتبارها الذاكرة الجماعية الصحيحة، وكان ذلك يعني (احتكار) الجنة، أو إعلام أنصارها أن الجنة هي (تحت أقدامها)، وليس لسواها.

ولعل الرجوع إلى «ابن قيم الجوزية» في مصدره المذكور، ما يعرفنا بجوانب مختلفة، مما نحن بصدده، فقد جمع أحاديث وأقوالاً متنوعة وكثيرة حول الجنة، ومن هؤلاء الذين يدخلونها، وكيف يدخلونها، وتراتبهم: أولهم وآخرهم، وكيف تكون نسبتهم في الجنة كمسلمين... الخ.

من يدخل الجنة؟

ليس بالوسع تحديد هؤلاء الذين يستحقون دخول الجنة بسهولة، نظراً لأن الأقوال التي ذكرت حول ذلك تكاد تكون متضاربة، بل ومتداخلة كذلك، ويصعب التمييز فيما بينها، والتأويل يلعب فيها دوراً كبيراً، وكما رأينا سابقاً، وقبل قليل، كيف أن الجنة لا يدخلها إلاّ نفس مسلمة، ويذكر الحديث «ابن قيم الجوزية» في كتابه (ص ٨٢)، ويردف قائلاً: (وفي بعض طرقه: مؤمنة)، وهذا ما يُذكر بحديث نبوي آخر، حيث لا يدخل الجنة إلاّ المؤمنون (ص ٨٢)، وثمة فرق واضح بين اللفظتين:

النفس المسلمة هي التي تكون متميزة عن النفس الأخرى، غير المسلمة، وهي تكون هنا مجردة، وتشمل الجنسين.

بينما كلمة أو لفظة (مؤمنة) فلها دلالتها، فهي تعني المسلمة حصراً، ومميّزة بذلك، فقد لا تكون مؤمنة، وهي مسلمة، وهذا يعني أنها تكون موجهة من داخل الإسلام ذاته، أم أن المؤمنة هي ذاتها المسلمة إذا أوّلت؟

لكن ربما هناك من يقول: إن المعنيين واحد، عندما تكون النفس المسلمة هي المؤمنة فقط، والمؤمنة تكون المسلمة بالمقابل! لكن هناك تصنيفاً آخر للداخلين إلى الجنة، وهو أن أهل الجنة ثلاثة (ذو سلطان مقسط، متصدق موفق، ورجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربى ومسلم، وعفيف متعفف ذو عيال) (ص ٨٣).

إذاً لا تمييز واضحاً بين المراتب هذه، أو بين الأصناف الثلاثة، فالسلطان المقسط غير معروف في دينه من خلال صفته، أما الثاني فهو موصوف برقيق القلب، وبأنه مسلم، والثالث غير معروف في دينه، إنه متعفف ذو عيال فقط.

وثمة حديث آخر نبوي يثبته «ابن قيم الجوزية» بإطلاق، وفيه نظر، وهو (ألا أخبركم برجالكم من أهل الجنة: النبي في الجنة، والشهيد في الجنة، والرجل يزور أخاه في ناحية المصر لا يزوره إلاّ الله في الجنة ونساؤكم من أهل الجنة: الودود الولود التي إذا غضب أو غضبت جاءت حتى تضع يدها في يد زوجها ثم تقول لا أذوق غمضاً حتى ترضى) (ص ٨٣).

وثمة أحاديث أخرى، تخص الجنة ودخولها، نذكر منها:

- من مات لا يشرك بالله دخل الجنة، وإن زنى، وإن شرب الخمر(٥).
- ما من رجل مسلم يموت وله ثلاثة من ولده لم يبلغوا الحنث إلاّ أدخل الله عزّ وجل أبويه الجنة بفضل رحمته إياهم(٦).

- من صلّى البردين دخل الجنة[7].
- هناك من يدخل الجنة بفضل رحمته فيقال لهم الجهنميون[8].
- أنا أول شفيع في الجنة[9] (حديث نبوي).
- أرواح الشهداء في أجواف طيور خضر تسرح بهم في الجنة حيث شاؤوا، وإن أرواح ولدان المؤمنين في أجواف عصافير تسرح في الجنة حيث شاءت فتأوي إلى قناديل معلقة في العرش[10].
- إن أحداً لن يدخله عمله الجنة.. ولا أنا إلاّ أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل[11].
- قراءة: ﴿قل هو الله أحد﴾، توجب الجنة[12].
- الرجل من أمتي ليشفع للفئام من الناس فيدخلون الجنة بشفاعته، وإن الرجل ليشفع للقبيلة من الناس فيدخلون الجنة بشفاعته، وإن الرجل ليشفع للرجل وأهل بيته فيدخلون الجنة بشفاعته[13].
- كل معروف صدقة، والمعروف يقي سبعين نوعاً من البلاء، ويقي ميتة السوء، والمعروف والمنكر منصوبان للناس يوم القيامة، فالمعروف لازم لأهله يقودهم ويسوقهم إلى الجنة، والمنكر لازم إلى أهله يسوقهم ويقودهم إلى النار...[14].
- خُيّرت بين أن يدخل نصف أمتي الجنة، وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة لأنها أعم، أترونها للمتقين، ولكنها للمذنبين الخطائين[15].
- أتاه رجل فقال له: ألا أدلك على أمر يدخلك الله به الجنة؟ قال: بلى يا رسول الله، قال: أنك مما أنالك الله، قال: فإن

كنت أحوج ممَّن أنيله؟

قال: فانصر المظلوم، قال: فإن كنت أضعف ممن أنصر؟ قال: فاصنع للآخر، قال: فإن كنت أخرق ممن أصنع له؟ قال: فاصمت لسانك إلاّ من خير، أما يسرك أن تكون فيك خصلة من هذه الخصال تجرك إلى الجنة؟»[١٦].

إنها أمثلة على تلك الأحاديث التي تربط بين المؤمن والجنة، من خلال ممارسات مختلفة، وهي أمثلة يصعب وصفها في فضاء معرفي واحد جلي، فالقارىء في النهاية يخرج بنتيجة وهي أن لا أحد من المسلمين يظل خارج الجنة، نظراً للمرونة الهائلة في التعامل معه، كما يستنتج من الأحاديث المذكورة، ألهذا شهدت (دار الإسلام) وقائع مختلفة (إيلامية في الكثير منها)، ورغم ذلك كان طريق الجنة سالكاً أمام المتصارعين؟ لقد كان الإسلام في بداية عهده، قوياً في النفوس راسخ الجذور، جارِ الإيمان به، لدى أغلبية من دخله، لأنهم رأوا فيه الدين الذي يمكنه (تحريرهم) من ربقة قيود كثيرة: اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، ونفسية... الخ.

ولكن كيف يمكن النظر فيه (لاحقاً)، عندما اقتسمت الصراعات المذهبية المعتقدية أرجاء الدولة العربية ـ الإسلامية، وصارت كل طائفة مذهبية تؤكد مصداقية مرجعيتها الدينية، وأن إسلامها هو الإسلام الصحيح والأصح كذلك، وفي ضوء ذلك كيف يمكن النظر، مثلاً، إلى مفهوم (الشهيد) وهناك آلاف الضحايا، قد ذهبوا في معارك طاحنة بين المسلمين أنفسهم، وخاصة في نهاية العصر الراشدي، وتحديداً ما جرى بين جيش «عائشة» وأتباع «علي بن أبي طالب»، وكذلك، وبصورة أخص، بين جيش الأخير وجيش «معاوية بن أبي سفيان»، وحتى الآن، بين العرب أنفسهم، العرب

وسواهم من المسلمين، من قوميات أخرى، بين هؤلاء وغيرهم: العرب والفرس والترك والكرد والأفغان... الخ داخلون في هذا الإطار، سواء على مصالح اجتماعية واقتصادية أو على نفوذ سياسي، أو أهداف استقلالية وغيرها!! نكون مخدوعين، ومزيفين إذا تأملنا في (مرآة التاريخ) باعتبارها صافية، ومسطحة ليس التاريخ مرآة نقية مصقولة، بل متعرجة مختلفة في ثناياها طولاً وعرضاً وعمقاً ورؤية، فثمة كتّاب نظروا إلى الشعوب الأخرى، من منظور إسلامي خالص، معتقدياً.

مهما كانت مواقفهم دقيقة في هذا المجال، كـ (البيروني[١٧]، وصاعد الأندلسي[١٨]، والمسعودي[١٩]... الخ)، وكذلك أولئك الذين تحدثوا عن مشاهد تدخل في إطار العجائبي، والخرافي، سواء كان ذلك داخل (دار الإسلام) أو خارجها، لإظهار لامنطقيتها، كوجود حيوانات غير مألوفة ومرعبة، وكائنات أخرى غير معروفة، ونباتات مجهولة، وعادات مستقبحة، وتصرفات لاأخلاقية من منظور أخلاقية الإسلام السائدة. هكذا يكون (ياقوت الحموي[٢٠]، والقزويني[٢١]، والمسعودي[٢٢]، واليعقوبي[٢٣]، والإصطخري[٢٤]، وابن بطوطة[٢٥]... الخ)، مقابل ما هو حقيقي وواقعي خالقه الله، وذلك في جنة الفردوس، وثمة كتّاب كانوا داخل الإسلام نفسه، عبروا عن إنقساماتهم واحترابانهم على أكثر من صعيد من أمثال (الشهرستاني[٢٦]، وابن حزم[٢٧]، وابن أبي الحديد[٢٨]، وغير ذلك من الأسماء الأخرى[٢٩]...).

إن «ابن كثير» عندما يفسر آية ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾ بأن عبارة (تبيض وجوه) هي وجوه السنّة والجماعة، و(تسود وجوه) هي أهل البدعة والفرقة[٣٠].. يفصح عن نزوعه المعتقدي

الجلي، وهكذا يكون «أبو حسن الأشعري[٣١]، وابن خلدون[٣٢]، وغيرهم)[٣٣]. رغم أن هؤلاء الثلاثة يلتقون معاً في نقطة واحدة هي سنّيتهم (أشعريتهم)، ولكن لا يتطابقون في تحليلاتهم لواقعهم!

فالجنة تصبح هنا ساحة صراعات معتقداتية، ويفقد الشهيد دلالته كقول له جذوره الواقعية المتأثرة بما هو مذهبي..

والولود الودود، كانت مطلوبة لأسباب تاريخية واجتماعية، وذلك لمد الإسلام بالقوة البشرية، وذلك بعد انتشاره الواسع، حيث صار الموقف مختلفاً، حتى الموقف من العاقر لم يعد كما كان الحال سابقاً، عندما كانت المرأة تغذي ساحة الجهاد بالمقاتلين (الذكور)[٣٤]! ومن ناحية أخرى، كيف يمكن اعتبار المرأة الودود الولود في الجنة، وغيرها ليست كذلك؟ أي أن الولادة ليست خاصية نفسية، بل هي استعداد فيزيولوجي، لا يمكن مساواته بالشهيد. وإذا قلنا إن الحبل ـ بالمعنى الديني ـ قدرة ربانية، فهل يعود بإمكاننا تحميل المرأة وزراً، ليست هي المسؤولة عنه، وكذلك فإن إرضاء الرجل من قبل المرأة، كما هو مذكور إجحاف بحقها، فهو غير محدد، خاصة إذا كان الرجل حاد المزاج، أقل ثقافة ووعياً من زوجته، الرجل هو المتبوع من قبل زوجته لا العكس دائماً، وليس هناك امرأة يدخل زوجها معها الجنة، البتة؟! الحديث يذكر أو يُروى هنا، بإطلاق، متجاهلاً إنسانية الآخر (المرأة)، مركزاً على الرجل باعتباره المعني بكل ما يقال.

وفي حديث آخر كذلك، يذكر أن الذي يدخل الجنة، هو صاحب الثناء الحسن (ص ٨٤)، ولا بد أن نعلم أن مفهوم الثناء الحسن ليس قولياً فقط، إنما يفصح عن جانب سلوكي متميز ودائم في حياة المرء.

أما عن الذين يدخلون الجنة، من حيث الوضعية المادية، فهم الفقراء بصورة رئيسة، كما جاء في حديث معروف وهو: (يدخل فقراء أمتي الجنة قبل الأغنياء بأربعين خريفاً) (ص ٨٠)[٣٥].

والتفسيرات هنا متعددة حول هذا الموضوع، وذلك من خلال ما لاحظنا من إشارات حول الداخلين إلى الجنة: فالغني المقسط والحليم[٣٦]، لا بد أن يكون وضعه مختلفاً عن غيره عندما يكون غنياً وظالماً، والفقير هو نفسه قد يكون هكذا، ولكن إيمانه ضعيف، إنما من الواضح، كما يبدو، هو أن الفقير المعني به هنا هو ذلك الذي يجاهد في سبيل دينه، ويتحمل الأذى، مدافعاً عن كلمة الحق، التي يحملها في صدره.

ليس بالإمكان هنا استيعاب البنية المنطقية لمضمون الحديث عن أسبقية الفقراء للأغنياء في دخول الجنة، عندما نعلم أن العشرة الموعودين بالجنة، إضافة إلى اعتبار (الحسن والحسين) سيديْ شباب أهل الجنة[٣٧]، أغلبهم أغنياء، بل اغتنوا بفضل الإسلام، وبطرق غير مشروعة كما هو معلوم، وخلفوا ثروات هائلة بعد موتهم، كما ذكرنا سابقاً، وهذا يدفعنا إلى طرح سؤال كهذا: لماذا لم تتضمن قائمة العشرة (مثلاً) بعضاً ممن كانوا فقراء، ولكن مخلصين في إسلامهم كـ «أبي ذر الغفاري»، أو من الأنصار، أو رجلاً مؤمناً جديراً بالتقدير هو «سلمان الفارسي» وآخر جديراً بالاحترام والتعظيم لإيمانه، وقوة إرادته في سبيل نصرة الإسلام، ألا وهو «بلال»؟.

والمتمعن في الأحاديث التي ذكرت حول الجنة، يحار في بنيتها، وفي الاستنتاجات التي يمكنه استخلاصها منها، فهي تكاد تظهر لنا أن الذين يدخلون قليل عددهم جداً، ففي حديث رواه «أبو سعيد

الخدري» عن الرسول، وهو (إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار يقول الله من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه فيخرجون قد أمتحشوا وعادوا حمماً فيلقون في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل أو قال في حمية السيل، وقال النبي(ص): ألم تروا أنها تنبت صفراء ملتوية)(٣٨).

هذا الحديث الذي ذكرناه سابقاً، يكشف عن خلفية طقوسية، أسطورية قديمة، ويذكرنا بالمعتقد الأسطوري الطقوسي، فقد كان يتم التعميد بالماء، رمزاً لولادة جديدة، وهؤلاء الذين يحترقون بالنار، إنما تُحرق فيهم آثامهم (ماديتهم)، النار تعيد تركيب الكائن إلى ما كان عليه، ثم تجدد فيه كائناً مغايراً للأول من خلال (نهر الحياة)، وهذا التصور يزاوج بين مفهومه القديم المألوف، والمتداول عن طقوس التعميد، والولادة الجديدة والإخصاب، والتطهير بالنار، ومفهومه المختلف (السماوي المصدر)، حيث التكوين الرباني المغاير للكائن ليكون جنّتياً. والمخيلة الإسلامية تسهب في وصف هؤلاء الذين يدخلون الجنة، وهي تؤكد البعد الأخلاقي (القراني) في ذلك، من خلال تعظيم الأثر الإيجابي للجنة، وذلك بصالح الأعمال، ومن ناحية أخرى، بالقول: إن الإسلام هو دين يسر لا عسر، إذ يطالب المرء أن يكون مسلماً، ويتوفر فيه الحد الأدنى من الإيمان، أو الإخلاص لله، ليكون من أهل الجنة، وهذا يفصح عن الكرم الرباني، والرحمة الربانية والعفو الرباني، ولعلنا في حديثين آتيين، نكتشف ذلك، أو نعثر على ذلك، ففي الحديث الأول، نتعرف على روعة المشهد لأول الداخلين إلى الجنة:

(أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر، لا يبصقون فيها، ولا يمتخطون، ولا يتغوطون، آنيتهم فيها الذهب،

أمشاطهم من الذهب والفضة، ومجامرهم الألوّة، ورشحهم المسك ولكل واحد منهم زوجتان يُرى مخ سوقهما من وراء اللحم من الحس لا اختلاف بينهم ولا تباغض قلوبهم قلب واحد يسبحون الله بكرة وعشياً)(٣٩).

إن هؤلاء، كما هو ملاحظ، يتم تغييرهم بفعل رباني، لأنهم كانوا الأقرب إلى الله، وهو تغيير يتناسب مع العمل الجهادي الذي مارسوه، أو قاموا به في حياتهم، ليكونوا بعد ذلك سعداء أبداً في الآخرة (في جنات نعيمة)، حيث لا نوم، لأن النوم أخو الموت(٤٠)، والتغيير الذي يتعرضون له، مطلوب تحقيقه، لأن جو الجنة يتطلب ذلك، ويشترطه، فهي جنة طاهرة، روحية، نقية...

وحيث يتوفر فيها كل ما يخطر في الذهن في الدنيا بوصفه الحلم المرغوب فيه، ولا شيء فيها يبلى، أو يتغير سلباً، بل يتحقق في أروع مشاهده. أما الحديث الآخر، فيخص القريب من النار، الوشيك الوقوع فيها، لكنه يدخل الجنة بفضل من الله، حيث يؤكد نص الحديث على السخاء الرباني، ومدى عنايته بـ (عبده):

(آخر من يدخل الجنة رجل يمشي على الصراط فهو يمشي مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة، فإذا جاوزها التفت إليها فقال تبارك الذي نجاني منك لقد أعطاني الله شيئاً ما أعطاه أحداً من الأولين والآخرين فترفع له شجرة، فيقول أي رب أدنني من هذه الشجرة لأستظلن بظلها وأشرب من مائها فيقول الله: يا ابن آدم لعلّي إن أعطيتكها سألتني غيرها فيقول: لا يا رب ويعاهده أن لا يسأله غيرها وربه يعذره لأنه يرى ما لا صبر له عليه فيُدنيه منها فيستظل بظلها ويشرب من مائها، ثم ترفع له شجرة أخرى هي أحسن من الأولى فيقول أي رب أدنني من هذه لأشرب من مائها واستظل

بظلها لا أسألك غيرها، فيقول يا ابن آدم ألم تعاهدني أن لا تسألني غيرها، فيقول لعلّي إن أدنيتك تسألني غيرها... الخ)[٤١].. وهكذا يستمر المشهد، ويتكرر مع شجرة ثالثة أحلى من الأوليين، حتى يدخل الجنة..

إنه حديث يبرز بدوره ذلك الفارق الهائل بين ما يعلمه الله، وبين ما يجهله الإنسان من ناحية، وبين الصبر النافد للإنسان، وصبر الله اللامحدود، من ناحية ثانية، ويؤكد علم الله بكل ما في داخل الإنسان من طمع، ورغبة في المزيد في آن، أو من رغبات في نيل المزيد، وإلحاحه على ذلك، والغفران لكل خطاياه وذنوبه في هذا المجال، ما دام ذلك يتعلق به في النهاية، والمفارقة هذه، هي خاصية بارزة في عمل المخيلة الإسلامية الجنتية، وهي خاصية تقوم على ما هو روحي غير محسوس، لا حدود لإمكاناته وتحولاته نحو الأفضل (طبعاً) وفق منطقها، وإبراز الجانب المضلّل، والخاطىء، والانفعالي، والمحدود كثيراً في ذات الإنسان، (رغم أن ذلك من صلبها، وبتقدير رباني، باعتبار الإنسان هو في حقيقته كائن معروف بماديته قبل كل شيء، وخلق من عجل، وكان عجولاً (كما جاء في الآية ٣٧ من سورة الأنبياء، والآية ١١ من سورة الإسراء)، ولهذا يطالب بالمزيد دون توقف، منطلقاً من طمع مبثوث فيه، فثمة خلفية قرآنية لكل ما قيل فيه وعنه في الجنة، ويشكل عماد كل حديث صحيح أو موضوع، أو حس، وغيره، فقد صنع الإنسان من مادة (كما يقول النص القرآني، وهكذا كان شأن سابقه الأسطوري)، وهي مادة ترابية، وهي عناصر الكون الأخرى: من نار وهواء وماء، ومن طبيعة هذه العناصر أن تكون قابلة للتغير وللتحول وعدم الثبات، وللتصارع فيما بينها، ولكن قوة

الروح في تجليها الرباني هي التي تبرز في مدى خلق التوازن فيها، أو تظهر هذه العناصر وهي تتنازع فيما بينها، بدافع من (حكمة) موجّهة، مقابل علو الشأن الإلهي، وقدرته الخلاقة، ولكي يدرك المرء ضرورة ما يجب عليه القيام به، لنيل مرضاته، وربما كان هناك آخرون، هم آخر من يدخون الجنة، وهؤلاء قد يكونون هم أنفسهم الذين ذكروا في الحديث الثاني، الذي يخص رجلاً واحداً، كما جاء في هذا الحديث النبوي، مروياً على لسان «أنس بن مالك» (يخرج قوم من النار بعدما مسَّهم منها سفع فيدخلون الجنة، فيسميهم أهل الجنة الجهنميين)[٤٢].

والقارىء حين يتابع ما هو مكتوب من أحاديث نبوية، أو ما دوّن منها يفاجئه ذلك العدد الضخم من تلك الأحاديث المتعلقة بالجنة، وكيف، ومن يدخلها حقاً، وذلك لتعدد وتنوع المعاني التي تتضمنها، إضافة إلى أن هاتيك الأحاديث ـ في كثير منها ـ هي واضحة، وهي بذلك تثير تساؤلات جمة، بخصوص الموقف السلوكي الذي تنبني عليه، وخاصة بالنسبة لإنسان عادي، وعيه محدود، غير مدرك لأبعاد هذا الحديث أو ذاك لتاريخيته، أو لكيفية روايته ومدى دقته، وبشكل أخص، عندما يكون أهم كتب الحديث (في الصحيحين)، كما هو شائع، ومتداول بين أهل الاختصاص: إن القول بأن الرحمة الربانية، والغفران الإلهي اللذين يدخلان الناس (عباد الله) في الجنة، دون حساب، غير كافٍ، للأخذ بالأحاديث تلك، وهي متعددة متنوعة في بناها المعنوية، وصياغتها، والالتزام بها سلوكياً!

فإضافة إلى ما ذكرنا، نذكر كذلك ما أورده «ابن قيم الجوزية» في مصدره المذكور، مثلاً، (من مات وهو يعلم أن لا إله إلاّ الله دخل

الجنة) (ص ٦٠)، أو (من كان آخر كلامه: لا إله إلاّ الله دخل الجنة) (ص ٦٠)... الخ.

إن هذا المدى الواسع، يبعدنا في إطلاقية القول عن كل ما يتعلق بمضمونه، بتاريخيته، وظروفه الزمانية والمكانية، ولو أن الوضع هو هكذا، لما دخل امرؤ مسلم النار، حيث هناك فرص كثيرة، أمام المرء، في أن يوحد الله في اللحظة الأخيرة، ويدخل الجنة ببساطة!

هل الداخلون إلى الجنة مسلمون جميعاً؟

ربما يعتقد المسلم أن الجنة التي يدخلها هي (حكر) على المسلمين فقط، أو لا يدخلها سواهم، كما لاحظنا من خلال الأمثلة السابقة، ولكن قراءةً لما كتب عن الجنة، تكشف عن أن الوضع ليس كذلك، والأرقام، من حيث النسب تختلف هنا، ولكنها تظل متقاربة في النهاية.

فهناك حديث ينص على أن الداخلين من أمة الرسول (زمرة هم سبعون ألفاً تضيء وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر)، في حديث غيره (ليدخلن الجنة من أمتي سبعون ألفاً أو سبعمائة ألف في أحدهما متماسكين أخذ بعضهم ببعض حتى يدخل أولهم وآخرهم الجنة ووجوههم على ضوء القمر ليلة البدر)[٤٣]. فليس في المذكور هنا، أي خلاف، ما دام هناك العدد (سبعون ألفاً)، إذ قد يكون مكرراً، وهو ـ في كل حال ـ مفهوم كمي دال على الكثرة، كما هو معلوم، بالنسبة لمن يدرك دلالة ورمزية الرقم (سبعة) في الذاكرة البشرية بشكل عام.

أما «ابن قيم الجوزية» فيفصل في هذا الموضوع، حيث تظهر النتيجة أن الجنة يدخلها آخرون غير مسلمين.

ولعل قراءة هذا الحديث تكشف لنا عن الحراك النفسي التاريخي

الاجتماعي، لما نحن بصدده، وكما جاء في الصحيحين (من حديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله(ص): أما ترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ فكبّرنا، ثم قال: أما ترضون أن تكونوا ثلث أهل الجنة؟ فكبّرنا، ثم قال: إني لأرجو أن تكونوا سطر أهل الجنة، وسأخبركم عن ذلك، ما المسلمون في الكفار إلاّ كشعرة بيضاء في ثور أسود أو كشعرة سوداء في ثور أبيض) (ص ٨٤).

هذا الحديث يفصح عن تلك المناظرة التي كانت تتم حول الجنة، وعن ذلك الجدال الذي كان يحدث بين المسلمين وبينهم، وهم يسألونه عن موقعهم في الجنة، فكأنهم كانوا يعلمون بوجود أقوام أخرى إلى جانبهم تماماً!

لقد كان هناك معايشة حدثية، ويومية، كما يبدو لمفهوم الجنة، وحنين إنساني إلى الأصول الأولى، حيث تظهر الجنة، مفتتحة التاريخ البشري، بكل دلالاتها الميثية والدينية، والسلام الكوني، والأمن النفسي الكامل، ولكن في المرة هذه، يكون الانقسام حاصلاً، إذ البشرية لا تكون متساوية، فالمذاهب والمعتقدات اقتسمتها، والجنة بدورها اقتسمت، ويظهر الديني الجنة حقيقة معاشة، متنازع عليها كما يلاحظ، وثمة رغبة ملحاحة، وحثيثة، عميقة، تدفع بالمرء في أن يطمئن على مستقبله لما بعد الموت، كل شيء بثمن إذاً، أي أن دخول الإسلام، لم يكن مجرد إيمان فقط، بما يتضمنه من أفكار ومبادىء، بل بما يعد به مسلميه بالدرجة الأولى، ما دامت الحياة الأخرى، لما بعد الموت هي الأساس، والتي لا تقتصر على الإنسان، فقط، وإنما تطال الأطفال والحيوانات كذلك، فالجنتي يهمه أن يعرف من يعاشر ويعايش(٤٤)، وأن الإيمان الذي ينبض بين جنبيه، يرتبط بجزاء ماورائي، يجاهد من

أجله، القيمة المادية تطاول الجنة بعمق جلي إذاً[٤٥].

والحديث المذكور يكشف عن أن المواجهة كانت ساخنة، ولم تكن عادية، وهي تعلمنا كذلك، أن ما كان يجري، يشكل خصيصة مصاحبة لكل دين (أو في جدل العقائد)، حيث المساومات لم تتقطع حتى في الأديان ذاتها، وهو لها، بل هي أكثر حضوراً[٤٦]، فكل دين يعد مؤمنه بمكانة وقيمة معتبرة في حياته الدنيا، وخلوداً في جنات الفردوس في الآخرة، ومكانة سامية فيها كذلك، وهو (أي الحديث المذكور) يفصح عن ذلك الهم اليومي للمسلم، ومعاناته، ومحاولته المستمرة في أن يعرف كيف يكون موقعه في الجنة، ولأن الرسول هو ممثله، لذلك كان يسأله باستمرار عن ذلك، والسؤال هنا، ليس مجرد استفسار، بل هو طلب ومطالبة كذلك، إنه طلب توضيح لما يهمهم، بخصوص مصيرهم المستقبلي، لما بعد الموت، ومطالبة بتقديم امتيازات، حتى يكون في وسعهم الصمود في وجه أعداء الإسلام، وقبل كل شيء، حتى يشعروا أن حياتهم لن تذهب هدراً، وأن الموت الذي هم ملاقوه، هو عتبة يدخلون إثرها إلى الجنة التي بها يوعدون.

وتنوع الأعداء، فلم يعودوا خارج دار الإسلام، بل انقسمت هذه الدار ذاتها، وصار الأخوة في الدين، أو أخوة في الإيمان، الأخوة الأعداء، وصار الإسلام الواحد إسلامات، والقرآن أوجد تفسيراً، مع الحديث، للتعبير عن ذلك، والإله نفسه انقسم، وصار هناك أكثر من مكة وصنم[٤٧]! وإذا كانت صياغة الأحاديث توحي أن ما قيل فيها (في الجنة)، هو من باب إعداد برنامج لحياة المؤمن في الآخرة ليس إلاّ، إلاّ أن التدقيق في المحرك الداخلي لها، يكشف عن نظام داخلي، هو بمثابة شهادة مطلوبة، واضح في تفاصيله، وأن

وراءه أسباباً قوية تتعلق بالمصير العام لجميع المسلمين، ويظهر أن أولئك الذين بدوا خارج هذا السياق، وخاصة بعد وفاة الرسول، وبشكل أخص في نهاية العصر الراشدي، ومن بعده، وتجلى إيمانهم ضعيفاً، وبدرجات متفاوتة، وفكرة الحساب والثواب والعقاب، لم تكن تؤثر فيهم، ولم تثرهم الجنة، ولا النار أرعبتهم، كونهم كانوا يعيشون الأحداث، ويشاهدون ما كان يجري من تناحرات وتحالفات، ومناورات، واختراقات لـ (النظام الداخلي) نفسه، وأن واضعي الأحاديث، ومنظميها، لم يكونوا بعيدين عن المماحكات الكلامية، وضغط السلطة، وانثناءاتها الإغرائية، وبنية المعتقد، وحركية المكاسب، في مجتمع انقسم على نفسه كثيراً!

والذين اهتموا بالنظام الداخلي نفسه، ودوّنوا أحاديث مختلفة ونسبوها إلى الرسول، وخاصة تلك تركز على أن الحياة الدنيا لعب ولهو ومتاع الغرور، والحياة الآخرة هي الأبقى.... الخ، كان الكثيرون منهم مشغولين بالمتع الدنيوية، مسكونين بإغراءاتها، متقاتلين عليها، مطالبين لها، ولو كان ذلك يتم على حساب دينهم، حيث توجد أو تبتدع التبريرات لذلك، إلى درجة، يصبح المُملتك، وكأنه موجّه لهم حصراً[٤٨]!

وقراءة الكتب التي تخص هذه المرحلة، تكشف عن هذا النزوع الدنيوي الذي أمات كثيرين منهم لاحقاً[٤٩]، وعندما نقرأ كتاب «ابن قيم الجوزية»، ندرك أي جهد وراءه: معرفي واجتماعي وفقهي ومعتقدي وجهادي.. الخ، بقصد تشغيل المخيلة الإسلامية، والإعلام المطلوب، أن للمؤمن الوعد الذي يوعد به، والفوز الكبير الذي يترتب على إيمانه، والمكانة العالية له في الجنة. فقد أكد الرسول أن ثلثي الجنة للمسلمين، كما جاء ذلك في أكثر من

حديث (أهل الجنة عشرون ومائة صنف أنتم منها ثمانون صنفاً) (ص ٨٥).

هذا أقصى ما كان لديه، ليطمئن به أنصاره المسلمين، وليعزّز فيهم ذلك الإيمان في صدورهم، ومن خلاله، يعلن الإسلام عقيدة كونية وسلوكاً حياتياً، ولكي تكون الملذات الجنتية، مضاعفة، وهي تجمع بين ما هو مادي وما هو معنوي، والممارسة تشكل الأرضية الصلبة لذلك(٥٠). بل إن اعتبار الرجال هم القوّامين على النساء، واعتبار النساء مرهونات بطاعة الرجال، وأن لكل مؤمن جمهرة من الحور العين، وسواهن، يشكل استراتيجية فائقة الدقة، من خلال المرحلة التاريخية، لأن قيادة الأمور وتنظيم الحياة والعلاقات الاجتماعية، والحروب، كانت في غالبها شأناً ذكورياً، فالحرب ذكورية، وبناء الدولة ذكوري الهوية، وكل صفات القوة والعظمة والفحولة ذكورية، والمغانم (امتلاكاً) أنوثية الهوية! فالملذات الجنتية لا تنفصل وفق ما تقدم عن حقيقتها التاريخية، وعن إطارها الاجتماعي والثقافي!

عن الفرقة الناجية الداخلة إلى الجنة:

ربما كان هذا العنوان، من أهم العناوين الداخلية للكتاب، والسبب يرجع إلى ما قيل عن الجنة، من أحاديث، وأنها لا تكون لكل المسلمين، فثمة أحاديث كثيرة رويت، تدور حول موضوع واحد، يصاغ في سؤال واحد، هو: من يكون جديراً بدخول الجنة من أمة محمد؟ وبصيغة أخرى: ما هي الفرقة الناجية من أمته، المرشحة لدخول الجنة؟

فالإسلام لم يكن ديناً، بل كان ديناً ودنيا معاً، كان عقيدة وسلوكاً والذين دخلوه بأشكال مختلفة، تنوعوا في عقيدتهم، من ناحية

درجة الإيمان، وسلوكهم أو من ناحية ممارسته حياتياً!
وتداخلت العقيدة مع السلوك، وهي ذاتها لا تفهم إلاّ كسلوك، وإن كانت المرجعية تظل أعلى مقاماً (نظرياً)، ولكن العقيدة تتجلى مرغوباً فيها، أو غير مرغوب فيها من خلال السلوك الذي يجعلها تجسيداً في الواقع المعاش، عبر المعاملات المختلفة، وتداخلت الدنيا مع الدين، الآخرة مع الدنيا، واستثارة الذاكرة الجماعية الإسلامية لم تقتصر على تقريب ما هو روحاني إلهي منها، بل لعبت الإغراءات المادية (الامتيازات) المختلفة، وخاصة لعناصر عربية (قريشية بصورة أخص)[٥١]، دوراً محورياً في تلوين العقيدة ذاتها وتسييرها كذلك، وكان لا بد أن تطال الصراعات بنية العقيدة في العمق، حتى من ناحية العبادات ودلالاتها الرمزية، وتصبح جنات النعيم ساحة رهان، وميدان تنافس بين المسلمين أنفسهم، بعد أن كانت تخص المسلمين في مجموعهم، ولعل ذلك لم يحصل أو لم يتم، إلاّ لأن كثافة الضغوط المعتقدية، ووطأة الحدثي اليومي، ووساعة ساحة الصراع، وطبيعة العلاقات الثقافية، وارتهاناتها السلوكية، طبعت مشهد الجنة بطابعها، وتلك هي حالة طبيعية، فإذا كانت الدنيا هي متاع الغرور، ولهو، وما هي إلاّ غمضة، ويحدث عليها صراع وتنافس على ما هو مادي[٥٢]، ولانتزاع كرسي السلطة، أو منافسة السلطان نفسه في حكمه، وبذل محاولات للنيل منه هنا وهناك، فكيف الأمر بالجنة، والحياة فيها خالدة، والوجوه تتلاقى والعيون تتناظر؟ فكان لا بد من وضع حد لذلك، وفي ضوء هذه التحديات والمراهنات، انشغلت الذاكرة الجماعية التي انقسمت على ذاتها، ووظّفت في خدمة الحدثي اليومي، وطال الإنقسام المخيلة نفسها، في تصويرها للجنة، وكان لا بد من غطاء لوجستي (شرعي)، أو تشريعي فقهي، يقونن كل

إجراء يُتَّخذ في إضفاء طابع فئوي، أو نخبوي، أو طائفي على أهل الجنة، حيث لا يكون داخلوها سوى أولئك المسلمين، وأفضل من يمثلهم، وبالمقابل يكون الآخرون، وهم مسلمون بدورهم، مجردين من المواطنة الجنتية (الجنسية الجنتية)، مقامهم النار.

فثمة حديث يورده «البخاري» في صحيحه، يبرز فيه ذلك الانقسام الذي يلي وفاة الرسول، وهذا يفصح عن أن الجنة ذاتها تتأثر بالداخلين إليها من ناحية العدد، وطبيعة سلوكهم، وذلك عندما يحاول الرسول الشفاعة لأصحابه، (فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك)[٥٣].

بل إن ما يورده «الشهرستاني» المعروف بأصوليته الأشعرية، وكونه من أهل الحديث، من أقوال ثلاثة، اثنان منها عبارة عن حديثين، واحدهما، يمكن اعتباره صحيحاً نظراً لعمق دلالته، والآخر حديث، يحتاج إلى مناقشة، والنظر في آثاره، وحركية مضمونه المعتقدي، ولأنه يُروى بأكثر من طريقة، رغم أنه يُعرف بطريقة واحدة أكثر من سواها.

أما الحديث الأول، فهو يُسنَد إلى «عبد الله بن عباس»: (قال لما اشتد بالنبي(ص) مرضه الذي مات فيه قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط، فقال النبي(ع) قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع)[٥٤]، فهذا الحديث يكشف عن وجود أزمة عميقة، كان المسلمون يعيشونها ويخافونها، هي أزمة الخوف الكبير من المستقبل، أزمة السلطة (الزعامة) للمسلمين، ولو لم يكن الصراع ساخناً، لما قال الرسول ما قاله: فقد كان قوله (قوموا عني) تعبيراً عن إدراكه العميق للوضع المأساوي الذي يخلفه رحيله،

ولطبيعة السلطة التي تكون من بعده، وهو نبي ورسول خير أمة، وعرفها في صغائر وكبائر أمورها، وأنه في لحظته الأخيرة أدرك أنه لن يستطيع تغييراً، ولا إحداث تغيير في مسار الأحداث، ولم يأتِ قول «عمر بن الخطاب» المذكور جزافاً، بل كان يخشى من خلاله من تحديد وضع لم يكن يتمناه، وضع يغيّر في مسار الأحداث من بعده نهائياً!

أما الحديث الثاني، الذي ينسب إلى النبي (محمد)، وحوله دارت مساجلات ومناقشات كثيرة ـ كما سنرى ـ (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى، «قيل» ومن الناجية؟ «قال»: أهل السنّة والجماعة، «قال»: ما أنا عليه اليوم وأصحابي).

وثمة توضيح لذلك، وتتمة ثمئذٍ، وهو (وقال (ع): لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة، وقال (ع): لا تجتمع أمتي على الضلالة)[٥٥].

فهذا الحديث يكشف عن الخلل في النظام السياسي للأمة الإسلامية وقتذاك، وعن أن هذا الخلل بدوره، يؤدي إلى تمزيق الأمة، وجعْلها شذر مذر، ومن ثم إلى أن تكون متعادية فيما بينها، حيث تكون أسباب الخلاف والشقاق أكثر من أسباب التوحد والوئام، وأن الأكثرية تكون خارج طريق الحق، ولهذا فإن هؤلاء جميعاً، لا يمكن لهم أن يجتمعوا تحت سقف واحد، لأن كثيرين منهم (ضالون)، وأمة الإسلام لا تجتمع على الضلالة، ولعل الذي يوضح ذلك، هو ما قاله «الشهرستاني»: (ما سلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سلَّ على الإمامة في كل زمان)[٥٦].

إن هذا الحديث (حديث افتراق الأمة) الذي أسال حبراً كثيراً،

ودماً غزيراً، ولا زال، لتوضيح جوانبه، وبيان أهم المسائل المتعلقة به، والكشف عن الأسباب المحركة له، والتنقيب عن القوى المغذية له.... الخ، وغزارة الدماء المهدورة، كانت من (الفرق) كافة، وكل ذلك ينبىء عن ذلك (الجدل) في مفهوم الحق، ومن يجب أن يمثله، وفي ضوء ذلك، من يكون الأصلح في قيادة أمر الأمة، وعلى هذا الأساس، كان الاندفاع في توضيح الفرق، بمزيد من الحماس، والإخلاص لحقانية الفرقة الناجية، واعتبارها الوحيدة الممثلة للإسلام، ومن ثم ـ وكنتيجة ـ المستحقة لرضوان الله، أما ما عداها، فهي ضالة ومضلة، ولهذا لن تكون في عداد أهل الجنة، بل يحق عليها العقاب، والخلود في النار، كما يُظهِر ذلك فقيه وأصولي عتيد، هو «البغدادي» في اندفاعة افتخارية، ليعبر عن سعادته ـ كما يبدو ـ ببيان الفرقة الناجية، وهو يكشف ـ على طريقته ـ عن هذه (الفرق) الضالة، بالتفصيل، ويستثني فرقة واحدة لا تضل(٥٧).

وهذا الحديث حرّك أقلام المهتمين بالموضوع، فالراغبون في السلطة كانوا الأُول في ذلك، ثم كانت بطانتهم، وكل فرقة اعتبرت نفسها ناجية، وروت الحديث بطريقة تؤكد ذلك، مما جعل البعض منهم نتيجة لذلك، الحديث المذكور (حديث افتراق الأمة) موضوعاً، وقد وضع لأغراض تنظيمية موجهة وتكتيكية وعملية، وكان هناك من السنّة من يكفّر (الشيعة) بأنهم لن يدخلوا الجنة، ومن الشيعة من يكفّر السنّة، بأنهم لا يفوزون برضوان الله، والأول ممثلاً بـ «ابن تيمية»، والثاني ممثلاً بـ «ابن بابويه» راوي الحديث(٥٨).

إن المتمعن في خلفية الحدث يكتشف الوعي البائس لكل من

انخرط في هذا المناخ وأراد إظهار حقانية فرقة، وتكفير البقية، والمُعتبَرون (مثقفين) هم ذوو دور كبير في هذه المسألة، إذ ما مصلحة أمة بكاملها في هذا الانقسام، وراء ذلك؟ وكيف يمكن لرسول ونبي (أمة) أن يقول حديثاً كهذا، ثم يستخدم بقصد تفتيت الأمة الواحدة؟ إن الفرق كبير بين الواقع والرغبة، وما قيل صار حقيقة تمكنت من النفوس، ومن المشاعر والجنة بملذاتها، واستأثرت باهتمام المسلمين: أئمتهم وفقهاؤهم وكتّابهم، قبل عامتهم، وجغرافية ملذاتها، كما هي حال الأرض، بدورها انقسمت في عمق المخيلة الإسلامية الواحدة، لتغدو جغرافية فرق، متحاربة، كل منها تعتبر ذاتها مقياساً للحق، ناطقة باسمه، المستأثرة الوحيدة بالجنة، وهو تصور لا زال يشغل الأذهان والأفئدة، حتى يومنا هذا! فمَنْ مِن المسلمين يدخل الجنة يا تُرى؟

الهوامش

(*) ابن كثير: في: **تفسيره**، ج ٤، ص ١٤٧.

(١) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران، الآية ١٩.

(٢) المصدر نفسه، آل عمران، الآية ٨٥.

(٣) انظر «البخاري» في **صحيحه**، ج ٨، ص ١٣٧، وهو ضمن حديث طويل نسبياً، ويثير تساؤلات منطقية حوله كما سنرى.

(٤) انظر «الشهرستاني»، **الملل والنحل**، هامش **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لـ «ابن حزم» (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٢٢.

(٥) انظر **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١١٧، و **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مج ٣، ص ١٥٧.

(٦) انظر **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المذكور في المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٥٢، والحنث هنا: البلوغ.

(٧) انظر: **منتخب كنز العمال**... في المصدر نفسه، مج ١، ص ١٥٢.

(٨) انظر **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، في المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، وانظر **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٩) ابن كثير، في **تفسيره**، ج ٤، ص ٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٨.

(١٣) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مجلد ٣، ص ٦٣.

(١٤) انظر «سبط بن الجوزي»: **الجليس الصالح والأنيس الناصح**، تحقيق د. فواز صالح فواز (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٨٩)، ص ٧١.

(١٥) انظر: **رياض الصالحين**، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٧.

(١٦) أنظر «السيد حسن الشيرازي»: **كلمة الرسول الأعظم**، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٧)، ص ٣٦٧.

(١٧) انظر **الآثار الباقية عن القرون الخالية** (دار صادر، بيروت، د.ت).

(١٨) انظر **طبقات الأمم**، تحقيق: حياة السعيد بو علوان، (دار الطليعة بيروت، ط ١، ١٩٨٥).

(١٩) انظر: **التنبيه والإشراف**، عني بتصحيحه ومراجعته: عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة، د.ت).

(٢٠) انظر: **معجم البلدان**، في صفحات متفرقة!

(٢١) انظر في: المصدر نفسه.

(٢٢) انظر إضافة إلى ذلك: **مروج الذهب**، **أخبار الزمان**.

(٢٣) انظر: **تاريخ اليعقوبي**، وخاصة الجزء الأول.

(٢٤) انظر **المسالك والممالك**، القاهرة، ١٩٦١.

(٢٥) انظر: **رحلاته** (دار التراث، بيروت، ١٩٦٨).

(٢٦) انظر في: المصدر نفسه.

(٢٧) انظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، المصدر نفسه.

(٢٨) انظر: **شرح نهج البلاغة**، (دار الهدى الوطنية، بيروت، د.ت).

(٢٩) انظر مثلاً: **أخبار القرامطة**، جمع وتحقيق ودراسة د. سهيل زكار، نشر وتوزيع دار حسان، دمشق، ١٩٨٢.

وانظر كذلك ما كتبه الدكتور محمد عابد الجابري، **من معلومات قيمة، وتحليل**

أثير، في: **نقد العقل السياسي العربي**، المصدر نفسه... الخ.

(٣٠) ابن كثير: **في تفسيره المذكور**، ج ١، ص ٣٩٠.

(٣١) كما في (مقالات الإسلاميين)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥.

(٣٢) انظر (مقدمته)، (دار العودة، بيروت، ١٩٨١).

(٣٣) القائمة طويلة، تشمل كل الذين يختلفون حول فهمهم للإسلام من شيعة ومعتزلة وسنّة، وما بينهم من اختلافات في الداخل.

(٣٤) قيل لأعرابي (أي النساء أكرم؟) فقال: (التي في بطنها غلام، وفي حجرها غلام، ولها مع الغلمان غلام)! **في محاضرات الأدباء**، المصدر نفسه، م ٢، ص ٢٠٥، ربما كان هناك، حتى الآن، من بوسعه التباهي بحديث كهذا، في ظل موت الأطفال جوعاً وغير ذلك في (دار الإسلام) بالآلاف سنوياً، وفي ظل الانفجار السكاني الوشيك، أو القائم في (مصر مثلاً)، وغيرها.

(٣٥) انظر كذلك، **منتخب كنز العمال**، المصدر نفسه، م ٣، ص ٧، وما بعد.

(٣٦) في حديث نبوي، جاء ما يلي: (صنفان من أمتي لا تنالهم الشفاعة: إمام ظالم غشوم وغال في الدين مارق منه)، أنظر «محمد الوليد الطرطوشي»: **سراج الملوك**، تحقيق: جعفر البياتي (منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٩٠)، ص ١٣٨.

(٣٧) انظر: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مج ١٣، ص ١٣.

(٣٨) أنظر: **صحيح البخاري**، م ٨، ص ١٤٤، وغيره حيث ذكرناه سابقاً.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٣.

(٤٠) كما يورد ذلك «ابن كثير» في أكثر من حديث (النوم أخو الموت وأهل الجنة لا ينامون)، أنظر: **تفسيره المذكور**، ج ٤، ص ١٤٧.

(٤١) أنظر **منتخب كنز العمال**، المصدر نفسه، م ٦، ص ١٢٠.

ولعل الوصف الذي أبدع فيه «علي بن أبي طالب» يفصح عن هذا المشهد في الجنة (فلو رميت ببصر قلبك نحو ما يوصف لك منها لعزفتْ نفسك عن بدائع ما أخرج إلى الدنيا من شهواتها ولذاتها وزخارف مناظرها ولذهلتْ بالفكر في اصطفاف أشجار غُيّبت عروقها في كثبان المسك على سواحل أنهارها وفي تغليف كبائس اللؤلؤ الرطب في عساليجها وأختانها، وطلوع تلك الثمار مختلفة في غلف أكمامها، تجنى من غير تكلف فتأتي على مُنية مجتنيها ويطاف على نُزّالها في أفنية قصورها بالأعسال المصفقّة والخمور المروقّة. قوم لم تعد الكرامة تتمادى بهم حتى حلّوا دار القرار، وأمنوا نُقلة الأسفار، فلو شغلت قلبك أيها المستمع بالوصول إلى ما يهجم عليك من تلك المناظر المونقة لزهقت نفسك شوقاً إليها ولتحملتَ من

مجلسي هذا إلى مجاورة أهل القبول استعجالاً بها جعلنا الله وإياكم ممَّن يسمى بقلبه إلى منازل الأبرار برحمته)..

انظر **شرح نهج البلاغة**، لـ«ابن أبي الحديد»، المصدر المذكور، م ٢، ص ٤٨٧.

(٤٢) انظر **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١٤٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٠ - ١٤١.

(٤٤) يناقش «الجاحظ» موضوعة في غاية الأهمية، في هذا المجال، هي وضع (الحيوان والأطفال) وهل يعذبون، إنه يستعرض آراء كثيرة، منها ما يوافق على ذلك (تعذيب الأطفال لزيادة غم أهلهم، وأما الحيوانات فلا تدخل الجنة، إذا كانت منفّرة في منظرها) وهناك من يزعم أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم في الجنة، والحيوانات، كالخيل والظباء والطواويس والتدرج، تكون في الجنة، لأن أولياء الله عزَّ وجلّ يلذون بمناظرها، ويذكر أن أخس الجوابات وأشنعها أحسَنُ مِنْ قول مَنْ زعم أن الله تعالى يعذّب بنار جهنم من لم يسخطه ولا يعقلُ كيف يكون السخط. ومن العجب أن بعضهم يزعم أن الله تعالى إنما عذّبه ليغمّ أباه)...

انظر: **كتاب الحيوان**، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٣٩٣ - ٣٩٧.

«الجاحظ» يناقش الموضوعة، باعتبارها صحيحة أو خاطئة، وبينما الإشكال هو في مسار المعتقد، الذي يلقي بظلاله الفكرية على كل شيء في الجنة، فالمعتقد يلون الجنة، ويؤطرها حسبما يرى صاحبه، ويقيّم، وفي ضوء ذلك استراتيجيا العلاقة مع الآخرين، سواء كان هؤلاء مسلمين، مختلفين، أم مثله تماماً، أو كان من أديان أخرى، أو سواها...

(٤٥) في قول رائع، لشهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية ٩٥هـ - ١٨٥هـ» نتلمس حقيقة لا تحتاج لتسمية (سأشعل النار في الجنة وأسكب الماء على النار حتى يتجاب الغشاءان عن طريق السالكين إلى الله، ويتبين مقصودهم ويشاهدون الله، لا يحدوهم ولا يفزعهم خوف، أفئن لم يكن جنة ولا نار، لم يعبد الله أحد ولم يطعه أحد؟).

انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٤٠.

(٤٦) النموذج الجلي في ذلك، هو واقع الحركات السياسية التي تتخذ من الإسلام مادة أساسية، ويكون القرآن السلطة المرجعية في تفسيرها لكل ما تقوم به: سلوكاً، وتصدره من بيانات، ويكون الماضي (منجماً) لاستثمار رموزه في تجييش وعي الجماهير، وتفتيته في الآن عينه، حيث تتصرف كل حركة، أو منظمة، أو تنظيم، أو جماعة، باعتبارها القدوة في تمثيل الإسلام (الصحيح) وتكفير البقية دون استثناء، بل تكفير التاريخ العربي - الإسلامي نفسه، بعد العصر الراشدي، أنظر مثلاً ما كتبه «رفعت السعيد» في: «من التطرف إلى المزيد من التطرف»، في مجلة **قضايا فكرية**،

تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩، وهو يركز بصورة خاصة على واقع الإسلام (السياسي) في مصر.

ويمكن تعميم ذلك، وبدرجات متفاوتة، على التنظيمات والحركات الإسلامية الأخرى، خارج حدود مصر، دون الحاجة لذكر الأسماء.

(٤٧) إشارة إلى ما كتبه «رياض نجيب الريّس»، معبّراً بدقة عن هذا الحالة، في مقاله الذي يحمل عنواناً ذا دلالة، هو «داخل الثقافة، خارج الرقابة»، الذي نشر في: **السفير الثقافي**، العدد ٤٠، ١٩٩٦/٩/٧.

(٤٨) انظر مثلاً **تاريخ الطبري**، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٢، وما بعد، وانظر كذلك **شرح نهج البلاغة**، المصدر نفسه، م ٢، ج ٩، ص ٣٩٣ وما بعد.

(٤٩) هناك مصادر كثيرة حول ذلك، ومنها على سبيل المثال، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المسعودي، في المصدر نفسه، وكذلك **التنبيه والإشراف**، للمؤلف نفسه، المصدر المذكور، و **تطور ملكية الأراضي في الإسلام: نموذج أراضي السواد**، المصدر نفسه، أيضاً، و **تدوين السنّة**، في: المصدر نفسه، ص ٢٠١ وما بعد، ضمن الفصل الرابع حصراً بصورة خاصة... الخ.

(٥٠) ضمن هذا المنظور، يقدم لنا «القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم» في: **كتاب الخراج** (دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩)، معلومات قيمة حول هذا الموضوع، حيث الخطاب موجه إلى «هارون الرشيد»، أنظر صفحة ٣ وما بعد، وكيفية التعامل مع (الرعية) ومع الآخرين بصورة خاصة (من ليسوا مسلمين: أهل الذمة، ص ٢٢، وما بعد)... الخ.

ويمكن إدراج كتاب الدكتور «عزيز العظمة» **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى** (منشورات رياض الريّس، لندن، قبرص، ط ١، ١٩٩١)، الفصل الثاني، (خاصة) وما بعد.

(٥١) يقول «الشافعي» (ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه)، (فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلاّ الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر من التسبيح والتشهد وغير ذلك). (وقال: «وانذر عشيرتك الأقربين) وقال: (لتنذر أم القرى ومَنْ حولها). وأم القرى مكة، وهي بلده وبلد قومه، فجعلهم في كتابه خاصة، وأدخلهم مع المنذرين عامة، وقضى أن ينذروا بلسانهم العربي: لسان قومه منهم خاصة)... الخ.

انظر «محمد بن إدريس الشافعي» **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد شاكر (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت) ص ٤٢ ـ ٤٨.

وكأن «الشافعي» بكل بساطة، يدرك الألسنة كلها، ليؤكد مصداقية بقوله إنها الحقيقة النفسية للقول إذاً!

(٥٢) لا ينسى القاضي «أبو يوسف» أن يعلم «هارون الرشيد» أن الخير بحذافيره في الجنة، وأن الشر بحذافيره في النار، ألا وهو الجنة حفت بالمكاره، وأن النار حفت بالشهوات... الخ، أنظر في المصدر نفسه، ص ٧، فهل كان «هارون الرشيد» هكذا، ألم يكن معروفاً بحبه لطيبات الدنيا، وللنساء، بالقيان خاصة، أنظر مثلاً (ما يخصه ويخص غيره): **القيان**، لـ «أبي الفرج الأصبهاني»، تحقيق: جليل العطية، (منشورات رياض الريس، لندن، ١٩٨٩)، ص ٧٤ - ٨٧ - ٩٤)، وغيرها بالنسبة لغيره.

انظر كذلك: **تاريخ الخلفاء**، للسيوطي، المصدر نفسه... الخ.

(٥٣) انظر **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١٤٨.

(٥٤) انظر «الشهرستاني» في: **الملل والنحل**، هامش: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، المصدر نفسه، م ١، ج ١، ص ٢٠.

ومن المعلوم أن «عبد الله بن عباس» كان عمره عشر سنوات عند وفاة الرسول، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن تاريخية هذا الحديث، وظروفه الاجتماعية، والمعتقدية، ومفهوم (الثقة) كعلامة مميزة دالة على النضج العقلي والاجتماعي والنفسي لمن يروي الحديث.

(٥٥) انظر في: **الملل والنحل**، المصدر نفسه، ص ٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٥٧) انظر كتابه، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية** (دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٧)، وانظر كذلك مجلة: **الاجتهاد**، العدد ١٩، المخصص كاملاً حول ذلك.

(٥٨) انظر «علي حرب» **نقد الحقيقة** (المركز الثقافي العربي)، بيروت، ط ١، ١٩٩٣)، ص ٨٥.

حياته ـ مؤلفاته

ـ ابراهيم محمود

ـ باحث من سورية

ـ مواليد القامشلي ١٩٥٦

صدر له

ـ **«البنيوية كما هي»** ـ مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ دمشق ـ ١٩٩٢.

ـ **«البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر»** ـ دار الينابيع ـ دمشق ـ ١٩٩٤.

ـ **«الجنس في القرآن»** ـ رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لندن) ـ ١٩٩٤.

ـ **«الهجرة إلى الإسلام»** ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٩٩٥.

ـ **«أئمة وسحرة»** ـ رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لندن) ـ ١٩٩٦.

المراجع

المصادر العربية

١ ـ فهرس الكتب العامة:

ابراهيم فوزي: **تدوين السنّة**، منشورات دار رياض الريس، لندن، ط ٢، ١٩٩٥.

ابراهيم محمود: **أئمة وسحرة: البحث عن مسيلمة وعبد الله بن سبأ في التاريخ**، منشورات دار رياض الريّس، بيروت، ١٩٩٦.

ـــ **الجنس في القرآن**، منشورات دار الريّس، بيروت، ١٩٩٤.

الأبشيهي: **المستطرف في كل فن مستظرف**، دار الفكر، دون تحديد مكان الطبع، ولا تاريخ النشر.

ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، دار الهدى الوطنية، بيروت، د.ت.

ابن أبي حجلة المغربي: **ديوان الصياد**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠.

ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧.

ابن أياس الحنفي: **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، دار الكوثر، دمشق، د.ت.

ابن برهان الحلبي: **السيرة الحلبية النبوية**، ضبطها الدكتور محمد التونجي، دار المعرفة، دمشق، ط ١، ١٩٨٩.

ابن بطوطة: **رحلات ابن بطوطة**، دار التراث، بيروت، ١٩٦٨.

ابن الجوزي: **صيد الخاطر**، حققه ناجي الطنطاوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠، ج٢.

ابن حجر العسقلاني: السيوطي: **الإسراء والمعراج**، جمع وتحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، دار الحديث، القاهرة ١٩٨٩.

ابن حزم الأندلسي: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق د .إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

ـ **رسالة في المفاضلة والصحابة**، في (ابن حزم الأندلسي)، لـ «سعيد الأفغاني» دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩.

ـ **الفصل في الملل والأهواء والنِحل**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣.

ابن الحسن الآبي: **نثر الدر**، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٣.

ابن حسين القمي النيسابوري: **تفسير غرائب القرآن وغرائب الفرقان**، هامش تفسير «الطبري»، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٩.

ابن حنبل (الإمام أحمد): **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، د.ت.

ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، تحقيق وشرح د. محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٦٧.

ابن سعيد: **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، ١٩٥٨.

ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح: نصر الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دينا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨.

ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.

ابن عربي: **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية، القاهرة، ١٩٧٥.

محاضر الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، مكتبة صادر بيوت، د.ت.

ابن قتيبة الدينوري: **عيون الأخبار**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٣٠.

ـ **تأويل مختلف الحديث**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د .ت.

ـ **المعارف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٠.

ابن قيم الجوزية: **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.

ـ **الفوائد**، تقديم وتحقيق وتعليق محمد عثمان الخشن، دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن كثير: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، النصر، بيروت، ط ١، ١٩٦٦.

ـ **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩.

ـ **قصص الأنبياء**، حققه وضبط وعلق عليه وخرج أحاديثه: علي عبد الحميد أبو الخير، وآخرون، دار الخير، بيروت، دمشق، ط ١، ١٩٩٤.

ابن مسلم: **صحيح مسلم**، دارالمعرفة، بيروت، د.ت.

ابن هشام: **السيرة النبوية**، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: مصطفى السقا وآخرون، دار الخلود، بيروت، د.ت.

أبو إسحق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (الثعلبي): **قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس**، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت.

أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، المكتبة التجارية، بيروت، د.ت.

ـ **مشكاة الأنوار**، حققها وقدم لها: أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب الغربي، القاهرة، بيروت، ١٩٦٤.

أبو حيان التوحيدي: **البصائر والذخائر**، عني بتحقيقه والتحليق عليه د .إبراهيم الكيلاني، مكتبة أطلس، مطبعة الإنشاء، دمشق، د.ت.

ـ **المقابسات**، تحقيق وتعليق، حسن السندوبي، دار المعارف، سوسة، تونس، ١٩٩١

أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥.

أبو العلاء المعري: **رسالة الغفران**، شرحها وحققها وفهرسها وقدم لها د .علي شلق، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٧٥.

أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي: **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق: سليمان سليم البواب، دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٤.

ـ **الكناية والتعريض ضمن رسائله**، دار مكتبة البيان، دار صعب، بيروت، د.ت.

أبو نواس: **النصوص المحرمة**، تحقيق جمال جمعة، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٤.

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: **كتاب الخراج**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥.

أحمد أمين: **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١١، ١٩٧٩.

د. أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، دار العربي، دمشق، ط ٦.

أحمد الطحطاوي: حاشية الطحطاوي على **مراقي الفلاح شرح نور الإسلام**، لـ «حسن بن عمار بن علي «السرنبلاوي» الحنفي، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، ١٣٨٩هـ.

أديب صعب: **الأديان الحية**، نشؤوها وتطورها، دار النهار، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.

ـ **المقدمة في فلسفة الدين**، دار النهار، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

أريش فروم: **الحكايات والأساطير والأحلام**، ترجمة د. صلاح حاتم، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، دمشق، ١٩٩٠.

الأصبهاني: **الأغاني**، دار الفكر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٥.

ـ **القيان**، تحقيق جليل العطية، منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٨٩.

الاصطخري: **المسالك والممالك**، القاهرة ١٩٦١.

أفلاطون: **المأدبة «فلسفة الحب»**، ترجمة د. وليم الميري، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠.

ألف ليلة وليلة، دار العودة، بيروت، د.ت.

الزه زابيرت: **رمز الراعي ما بين النهرين ونشوء فكرة السلطة والملكية**، ترجمة: محمد وحيد خياطة، العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٨.

امبرتو إيكو: **القارىء في الحكاية «التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية»**، ترجمة د. أنطون أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١ ١٩٩٦.

انجيل بودا، ترجمة عيسى سابا، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٥٣.

أندري ميكيل: **جغرافية دار الإسلام**، ترجمة إبراهيم خوري، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٥.

د. أنطوان مورتكات: **تموز عقيدة الخلود والتقمص في الشرق القديم**، تعريب د. توفيق سليمان، دار المجد، دمشق، ط ١ ١٩٨٥.

أوديك إسحاقيان: ضمن (قصة امرأة عربية) **مختارات من القصص الأرمني**، ترجمة د .بوغوص سازجيان، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٣.

إيفلين كلينكل: براندت: **رحلة إلى بابل القديمة**، ترجمة د. زهدي الداوودي، دار الجليل، دمشق، ط ١، ١٩٨٤.

الباقلاني: **إعجاز القرآن**، بهامش **الإتقان في علوم القرآن**، لـ «السيوطي»، المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٧٣.

البخاري: **صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

البغدادي: **الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الجيل، الآفاق، بيروت، ١٩٨٧.

د. بلي حراهام: **سلام مع الله**، تعريب نجيب جبور، مركز المطبوعات المسيحية، بيروت، ١٩٥٣.

البيروني: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، دار صادر بيروت، د.ت.

تركي علي الربيعو: **العنف المقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

تزفيتان تودوروف: **مدخل إلى الأدب العجائبي**، ترجمة الصديق بو علام، راجعه: محمد برادة، دار شرقيات، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤.

توفيق برو: **تاريخ العرب القديم**، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٤.

التيفاشي: **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، تحقيق جمال جمعة، قبرص، ط ١، ١٩٩٢.

الجاحظ: **فخر السودان على البيضان ـ ضمن رسائله**، شرحه وقدم له وعلق على حواشيه، «عبد أ. مهنا»، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨.

كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩.

المحاسن والأضداد، حققه وقدم له: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٩.

جاك بيرك: **القرآن وعلم القرآن**، ترجمة وتعليق: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط ١، ١٩٩٦.

الأب جرجس داود داود: **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، للمؤسسة الجامعية، بيروت، ط ١، ١٩٨١.

الجشياري: **كتاب الوزراء والكتّاب**، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٩٨٨.

د. جواد علي: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠.

جورج بالادييه: **الأنتروبولوجيا السياسية**، ترجمة جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦.

جون أولسن (مع آخرين): **ما قبل الفلسفة**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠.

جون برجر: **وجهات في النظر**، فواز طرابلسي، مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية في العالم العربي، دمشق، ط ١، ١٩٩٠.

جون كولر: **الفكر الشرقي القديم**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٥.

جابر دوران: **الخيال الرمزي**، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ١، ١٩٩١.

السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت، ط ٧، ١٩٦٧.

حسني زينة: **جغرافيا الوهم**، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٨٩.

د. خلف الجراد: **الزيدية والزيديون**، دار الحوراء، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٩٥.

دانتي: **الكوميديا الإلهية (الفردوس)**، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩.

داوُد الأنطاكي: **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيورت، د.ت.

الدميري: **حياة الحيوان الكبرى**، دار الألباب، بيروت، دمشق، د.ت.

الراغب الأصبهاني: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، المؤسسة العربية، بيروت ج ٢، ط ٣، ١٩٩٣.

رولان بارت: **أسطوريات**، ترجمة د. قاسم المقداد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط ١، ١٩٩٦.

رينيه جيرار: **العنف المقدس**، ترجمة جهاد هواش، عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢.

ـ **كبش الفداء**، ترجمة جهاد هواش، عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٨٩.

الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، خرج أحاديثه، وقدم له وعلق عليه: عبد القادر قطا، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٨.

د. زكريا إبراهيم: **مشكلة الإنسان**، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

زياد مني: **جغرافية التوراة**، مصر وبنو إسرائيل في عسير، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٣.

سامي مكارم: **الحلاج وما وراء المعنى والخط واللون**، منشورات رياض الريّس، لندن، ١٩٨٩.

سبط بن الجوزي: **الجليس الصالح والأنيس الناصح**، تحقيق د. فواز صالح فواز، منشورات رياض الريّس، لندن ١٩٨٩.

سعد الغانمي: **الكنز والتأويل: قراءات في الحكاية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

السعد سعود بن عمر التفتازاني: **شرح العقائد النفسية**، حققه: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٤.

سعيد الأفغاني: **عائشة والسياسة**، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٧١.

سعيد يقطين: **ذخيرة العجائب العربية (سيف بن يزن)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

د. سهيل زكار: **أخبار القرامطة (جمع وتحقيق ودراسة)**، نشر وتوزيع دار إحسان، دمشق، ١٩٨٢.

سيد محمود القمني: **قصة الخلق: منابع سِفر التكوين**، دار كنعان، دمشق، ط ١، ١٩٩٤.

سيغموند فرويد: **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٧.

- **الطوطم والتابو**، ترجمة بو علي ياسين،، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٨٣.

سيمون دوبوفوار: **مغامرة الإنسان**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٣.

السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣.

- **تاريخ الخلفاء**، دار القلم، حلب، سوريا، ط ١، ١٩٨٣.

- **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، حققه وضبط أحاديثه: محمد محيى الدبن عبد الحميد، دار خدمات القرآن، القاهرة، د.ت.

- **شقائق الأترنج في رقائق الغنج**، تحقيق عادل كامل، دار المعرفة، دمشق، ط ١، ١٩٨٨.

- **لباب المعقول في أسباب النزول**، بهامش **تفسير الجلالين**، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤.

شارل فرنر: **الفلسفة اليونانية**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ط ١، ١٩٦٨.

الشهرستاني: **الملل والنحل**، بهامش **(الفصل في الملل والأهواء والنحل)**، لـ «ابن حزم» دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣.

د. شوقي ضيف: **العصر العباسي الأول**، دار لمعارف، القاهرة، ط ٦.

د. شوقي عبد الحكيم: **الحكاية الشعبية العربية**، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

الصادق النيهوم: **إسلام ضد الإسلام «شريعة من ورق»** منشورات رياض الريّس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، تحقيق حياة السعيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.

د. صلاح فضل: **تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢.

صموئيل كريمر: **من ألواح سومر**، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، مكتبة المثنى، بغداد، القاهرة د.ت.

طه باقر: **ملحمة جلجامش «أوديسة العراق الخالدة»**، بغداد. د.ت.

الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت.

ـ **جامع البيان في تفسيرن القرآن**، دار المعرفة، بيروت ١٩٨١.

الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار الفكر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٦.

عبد الجبار الأسدآبادي: **المفتي في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي وغيره، المؤسسة المصرية، القاهرة، د.ت.

عبد الله إبراهيم: **السردية العربية**، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي بيروت، ١٩٩٢.

د. عبد الرحمن بدوي: **شخصيات قلقة في الإسلام**، دراسات وترجمة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.

عبد الرحمن بن محمد الأنصاري «ابن الدباغ»: **كتاب مشارف أنوار القلـــوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تحقيق هـ .ريتر دار صادر، بيروت ١٩٥٩.

عبد الرحيم فوده: **من معاني القرآن الكريم**، دار الكاتب العربي، القاهرة، د.ت.

عبد الفتاح كيليطو: **المقامات «السرد والأنساق الثقافية»**، ترجمة عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٣.

عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢.

عبد الكبير الخطيبي: **الاسم العربي الجريح**، دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٧٩.

عبد الهادي عبد الرحمن: **سلطة النص «قراءات في توظيف النص الديني»**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.

عزيز العظمة: **العرب والبرابر**، المسلمون والحضارات الأخرى، منشورات رياض الريّس، لندن، قبرص، ط ١، ١٩٩١.

ـ **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.

علي حرب: **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.

د. علي زيعور: **التحليل النفسي للذات العربية، «أنماطها السلوكية والأسطورية»**، دار الطليعة بيروت، ط ٢ ١٩٧٨.

ـ **التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق «الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع»**، دار الأندلس، دار الأندلس، ط ١، ١٩٧٩.

ـ **العقليـــة الصوفية ونفسانية التصوف**، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٩.

ـ **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم «القطاع اللاوعي في الذات العربية»**، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٧.

ـ **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية**، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩١.

الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت.

فاطمة أرزويل: **المجتمع العربي القديم والإبداع النسائي**، ضمن كتاب **صور نسائية**، ترجمة جورجيت قسطون، دون ذكر مكان النشر، ولا الدار الطابعة، ط ١، ١٩٩٦.

فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي «النبي والنساء»**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٥.

فراس سواح: **لغز عشتار «الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، سومر، قبرص، ط ١، ١٩٨٥.

فرج الله صالح ديب: **التوراة العربية وأورشليم اليمنية**، دار نوفل، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

فريدريك إيليتش: **بابل والكتاب المقدس**، ترجمة إيرينا داود، دار العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٧.

فريد الدين العطار النيسابوري: **منطق الطير**، دراسة وترجمة د. بديع محمد جمعة، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤.

فلاديمير بروب: **مورفولوجيا الحكاية الخرافية**، ترجمة وتقديم أبو بكر أحمد باقادر، أحمد عبد الرحيم نصر، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط ١، ١٩٨٩.

فيليب حتي: **تاريخ العرب**، ترجمة أدور جرجس، د. جرائيل جبور، دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٨.

فيليب سيرنغ: **الرموز في الفن، الأديان، الحياة**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط ١، ١٩٩٢.

قاسم أمين: **تحرير المرأة**، ضمن (**الأعمال الكاملة**)، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٦.

القزويني: **عجائب المخلوقات وغرائبالموجودات**، ضمن كتاب الدميري.

كلود ليفي ستروس: **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ترجمة د. مصطفى صال، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٣، ج ٢.

- **النظر، السمع، القراءة، «مكانة الفن والأدب في المعرفة العقلية»**، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.

د. كمال الصليبي: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٤، ١٩٩١.

- **خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل**، دار الساقي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٤.

ماري ده غلاس: **الطهر والخطر**، ترجمة عدنان حسن، دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٥.

د. محمد أركون: **الفكر الإسلامي «نقد واجتهاد»**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠.

محمد بن أحمد التجاني: **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جليل العطية، منشورات رياض الريّس، قبرص، ط ١، ١٩٩٢.

محمد إدريس الشافعي: **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

محمد بن سيرين: **تفسير الأحلام**، تحقيق وتعليق يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣.

محمد عبد المنعم الحميري: **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق د. إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠.

محمد جلال كشك: **خواطر مسلم في المسألة الجنسية**، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ط ٣، ٩٩٢.

محمد الجوة: ضمن كتاب: **الإنسان المقدس**، مع آخرين، تونس، ط ١، ١٩٩٤.

محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠.

محمد عبدو: **الأعمال الكاملة**، المؤسسة العربية، بيروت، ج ٥، ١٩٧٣.

محمد علي أبو العباس: **نساء أهل الجنة**، مكتبة القرآن، بيروت، د.ت.

محمد علي نصر الله: **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام «نموذج أراضي السواد»**، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩.

محمد سليم الحوت: **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣.

د. محمد عبد الهادي مرحبا: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة**

الإسلامية، منشورات عويدات، بحر المتوسط، بيروت، باريس، ط ٣، ١٩٨٣.

محمد الوليد الطرطوسي: **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٠.

محمود السيد حسين الذهبي: **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، دار الإيمان، دمشق، ط ٣، ١٩٨٦.

محمود مهدي: **القرآن والناس**، **محمد والناس**، منشورات حمد، بيروت، د.ت.

محمود مهدي الاستانبولي: **تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد**، الشركة المتحدة، دمشق، ط ٦، ١٩٨٥.

المرتضى (المهدي أحمد بن يحيى): **عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط ١، ١٩٧٥.

مرسيا إلياد: **أسطولة العود الأبدي** ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٧.

ـ **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط ١، ١٩٨٧.

ـ **مظاهر الأسطورة**، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، دمشق، ١٩٩١.

ـ **المقدس والدينوي**، ترجمة نهاي خياطة، دار العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٧.

مصطفى الصاوي الجويني: **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، دار المعارف، مصد، ١٩٥٩.

المسعودي: **أخبار الزمان**، دار الأندلس، ببروت، د.ت.

ـ **التنبيه والإشراف**، عني بتصحيحه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، د.ت.

- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

م. ريجسيك: **أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية**، ترجمة د.آمو يوسف، دار الينابيع، دمشق، ط ١، ١٩٩٣.

المنذري: **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

الشيخ منصف علي ناصف: **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦٣.

ميشيل برنار: **الجسد**، ترجمة إبراهيم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط ١، ١٩٨٣.

ناريكاتسي: **المراثي**، ترجمة نزار خليلي، دار الفكر، حلب، سوريا، ط ١، ١٩٩٤.

النفزاوي: **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، لندن، ط ١، تحقيق جمال جمعة، منشورات رياض الريّس.

النووي: **رياض الصالحين في كلام سيد المرسلين**، علّق عليه رضوان محمد رضوان، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

نينا جميل: **الطعام في الثقافة العربية**، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٤.

هادي العلوي: **من قاموس التراث**، دار الأهالي، دمشق، ط ١، ١٩٨٨.

- **المنتخب من اللزوميات «للمعري»**، اختيار وتقديم ودراسة، منشورات مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، نيقوسيا، ط ١، ١٩٩٠.

الهندي: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، لهامش **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المذكور.

هوميروس، **الأوذيسة**، ترجمة عنبر سلام الخالدي، دار العلم، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧.

هيغل: **فكرة الجمال**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.

الواحدي النيسابوري: **أسباب النزول**، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٩٣.

واليس بدج: **الديانة الفرعونية**، ترجمة نهاد خياطة، سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٦.

ول ديورانت: **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر جامعة الدول العربية.

و.ج.س. فروبليش: **ديانات الأوراح الوثنية في أفريقيا السوداء**، ترجمة يوسف شلب الشام، دار المنارة، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٨٨.

اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.

يوسف شلحد: **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.

يوسف سامي اليوسف: **مختارات من (مواقف) النفري**، دار منارات، عمان، ١٩٩٨٣.

يوليوس ليبس: **بدايات الثقافة الإنسانية**، ترجمة كامل إسماعيل منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٨.

٢ ـ فهرست الكتب المقدسة

الباجاخادخينا لـ«شاكوننا، ترجمة عبد الجليل جواد، دار الحوار، اللاذقية ط ١، ١٩٩٣.

العهد الجديد، أعمال الرسل.

العهد القديم.

القرآن الكريم.

٣ ـ معاجم وموسوعات وقواميس:

دائرة المعارف الإسلامية، ترجمها إلى العربية محمد ثابت وآخرون، ١٩٩٣.

التفسير الوجيز ومعجم معاني القرآن العزيز، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٥.

قاموس الكتاب المقدس، مكتبة المشعل، بيروت، ط ١، ١٩٨١.

القاموس المحيط لـ «الفيروزآبادي»، دار الجيل، بيروت، د.ت.

معجم البلدان، لـ «ياقوت الحموي»، دار صادر، بيروت ١٩٧٧.

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لـ «محمد فؤاد عبد الباقي»، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧.

موسوعة أساطير العرب عند الجاهلية ودلالاتها، لـ «د. محمد عجينة»، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٤.

موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، لـ «شوقي عبد الحكيم»، دار العودة، بيروت ١٩٨٢.

الموسوعة المريمية، للأب «متري هاجي اثناسيو». ١٩٨٢.

٤ ـ المقالات والأبحاث في المجلات

إبراهيم محمود: «تصميت المرأة في المجتمع العربي»، مجلة **دراسات عربية** بيروت، العدد ٣ ـ ٤ ١٩٩٣.

أحمد ديب شعيو: «النور والإشراق في الأسطورة في الرمز والمجتمع»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، بيروت، العدد ٤٢، ١٩٨٦.

خوسيه ميغيل بويرطا: «البنية الطوباوية لقصور الحمراء»، مجلة **العرب والفكر العالمي**، بيروت، العددين ١٩ ـ ٢٠، ١٩٩٢.

د. حسن قبيسي: «التاريخ والعقل التقليدي»، مجلة **الفكر العربي**، بيروت، العدد ٤٩، ١٩٨٧.

عاصفة م.ن،: «مختارات من شعره»، مجلة **الآداب الأجنبية**، دمشق، العدد ٣٣، ١٩٨٢.

عبد العزيز علوان: «دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي قبل الإسلام»، مجلة **المعرفة**، دمشق، العدد ١١٩٧ ـ ١٩٧٨.

د. علي زيعور: «في الجماليات العربية الإسلامية: التأويل والرمز في تصاوير البرّاق»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العددين ٦٢ ـ ٦٣، ١٩٨٩.

علي الشوك: «هل اخترق الساميون عن الهنود الأوروبيين عند الرقم سبعة»، مجلة **الكرمل**، قبرص، العدد ٣٩، ١٩٩١.

فاطمة المرنيسي: «واقع المرأة العربية ندوة»، مجلة **الوحدة**، المغرب (الدار البيضاء، العدد ٩، ١٩٨٥.

مصطفى الجوزو: «الأسرة العربية في الماوراء الأسطوري والسحري»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العددين ٨٨ ـ ٨٩، ١٩٩١.

«مجموعة مقالات وخواطر وانطباعات عن المرأة»، في مجلة **النهج**، محور عن المرأة، دمشق، العدد ٥، خريف ١٩٩٥.

٥ ـ مقالات في الصحف

رياض نجيب الريّس، «داخل الثقافة خارج الرقابة»، **السفير الثقافي**، بيروت، العدد ٤٠، ١٩٩٦/٩/٢٧.

سيد صديق عبد الفتاح: «سر الرقم سبعة»، **أخبار الأدب**، القاهرة، ٢١ يوليو، ١٩٩٦.

ب ـ فهرست المصادر الأجنبية:

١ ـ فهرست الكتب

Jaques Lacan: **Écrits,** Édition du Seuil, Paris, v.1, 1966.

Georges Bataille: **La Litterature et Le Mal,** Édition: Gallimard, paris, 1957.

Claude Aeline: **Avec-toi même etc,** Merevre de France, 1963.

Les 100 Evenéments qui ont change Le Monde Édition Service, Genèbr. 1974.

Albert Camus: **Malentendu,** Édition Gullimard, Paris, 1958.

La Rousse de Poche, Librairie la Rousse, Paris, 1954.

كتاب الجلوة المقدس، للإزيدية، باللغة الكردية، الطبعة الألمانية.

٢ ـ فهرست المقالات:

مقال «بدل فقير حجي عن ملحمة ميريه، باللغة الكردية»، في مجلة **لالش،** الصادرة في دهوك، العراق، شباط، ١٩٩٥.

فهرس الاعلام

أ

فهرس الاماكن

ع

ق

م

ن

هـ

إبراهيم محمود

جغرافية الملذات



في هذا الكتاب «جغرافية الملذات الجنس في الجنة» ستقع عين القارئ على خريطة لجغرافيا الملذات في الجنة. تبدأ بلذة الشوق ولذة الذوق مروراً بلذة البصر ولذة المعرفة ولذة الشم وصولاً الى لذة السمع واللمس والجنس.

وكما في مؤلفات له، سابقة، يذهب الباحث ابراهيم محمود نحو الغامض والمجهول والعجيب والخفي والمدهش في رحلة يبحث فيها، هذه المرة، مستعيناً بالمراجع والمصادر المتنوعة، عن حوريات الجنة وفواكه الجنة وماء الجنة والطيور والطعام والظلال والافراح في الجنة محاولاً الاجابة عن أسئلة مقلقة ولاهثة ومحيرة يطلقها كل واحد منا، برغبة ملامسة الأبدية او اللذة المطلقة.




1855132753